



الجزء
الخامس

تراث الإنسانيّة



تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل روائع
الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية
بأقلام
الصفوة الممتازة من الأدباء والكتاب والعلماء

المجلد الثالث

١

الكامل للمبتدئ

بمقام

الأستاذ إبراهيم الرباعي

تمهيد .
خرجت الدولة العربية من العصر العباسي الأول
الذي بدأ بظهور الدولة العباسية سنة ١٣٢ هـ وانتهى
بتولى المتوكل الخلافة سنة ٢٣٢ هـ لتستقبل العصر
العباسي الثاني الذي انتهى باستقرار الدولة البويهية في
بغداد سنة ٣٣٤ هـ .

(*) مراتب النحويين (النحاة) لأبي الطيب عبد الواحد بن علي (بعد ٣٥٠ هـ) (ص ١٣٦) - طبقات النحويين البصريين للسيرافي
أبي سعيد حسن بن عبدالله (٣٦٨ هـ) (ص ٩٦) - طبقات النحويين واللغويين للزبيدي أبي بكر محمد بن الحسين (٣٧٩ هـ) (٧٠ - ٨٠) -
معجم الشعراء للمرزباني محمد بن عمران (٣٨٤ هـ) (ص ٤٤٩ - ٤٥٠) - حلية الأدباء (نقل عنه ابن النديم) - فهرس العلوم لابن النديم
محمد بن اسحاق (٣٨٥ هـ) (ص ٥٩ - ٦٠) - جمهرة أنساب العرب لابن حزم أبي محمد علي بن أحمد (٤٥٦ هـ) (ص ٣٧٧) - تاريخ
بغداد للخطيب البغدادي أبي بكر أحمد بن علي (٤٦٣ هـ) (ص ٣ : ٣٨٠ - ٣٨٧) - سمط اللآلئ لأبي عبيد البكري عبدالله بن عبد العزيز
(٤٨٧ هـ) (ص ٣٤٧) - الفصوص لصاعد بن الحسن الربيعي (٤١٧ هـ) نقل عنه ابن حجر في لسان الميزان - الأنساب للسمعاني أبي سعد
عبد الكريم بن محمد (٥٦٢ هـ) (و : ١١٦ أ) - نزهة الألباء في طبقات الأدباء لابن الأنباري أبي البركات عبد الرحمن بن محمد (٥٧٧ هـ)
(ص ٢٧٩ - ٢٩٣) - المنتظم في تاريخ الأمم لابن الجوزي عبد الرحمن بن علي (٥٩٧ هـ) (سنة ٢٨٥) - الألقاب لابن الجوزي أيضاً ،
نقل عنه ابن خلكان - ارشاد الأريب - معجم الأدباء - لياقوت ابن عبدالله الرومي (٦٢٦ هـ) (١٩ : ١١١ - ١٢٢) - المختضب لياقوت
أيضاً (ص ٧٣) - الكامل في التاريخ لابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد (٦٣٠ هـ) (سنة ٢٨٤ هـ) - الباب في معرفة الأنساب لابن الأثير
أيضاً (١ : ١٩٧) - المقتبس - لأبي عبيدالله محمد بن عمران (نقل عنه القفطي) - أنباء الرواه للقفطي أبي الحسن علي بن يوسف (٦٤٦ هـ)
(٣ : ٢٤١ - ٢٥٢) - وفيات الأعيان لابن خلكان أحمد بن محمد (٦٨١ هـ) (١ : ٤٨٥ - ٤٩٧) - المختصر في أخبار البشر لأبي الفدا
إسماعيل بن علي (٧٣٢ هـ) (٢ : ٥٨) - تلخيص ابن مكتوم أبي محمد أحمد بن عبد القادر (٧٤٩ هـ) (٢٣٨ - ٢٣٩) - إشارة التعيين
إلى تراجم النحاة اللغويين لأبي المحاسن عبد الباقي بن علي (القرن الثامن) (ص ٥٣) - مسالك الأبصار للمرعي أحمد بن يحيى (٧٤٧ هـ)
(ق ٤ ج ٢ ص ٢٨٧ - ٢٩٠) - مرآة الجنان لليافى عبدالله بن أسعد (٧٦٨ هـ) (٢ : ٢١٠ - ٢٦٣) - البداية والنهاية لابن كثير
إسماعيل بن عمر (٧٧٤ هـ) (١١ : ٩٧ - ٨٠) - غاية النهاية لابن الجزري محمد بن محمد (٨٣٣ هـ) (٢ : ٢٨٠) - طبقات ابن قاضي
شعبة تقى الدين بن أحمد (٨٥١ هـ) (١ : ١٤٦ - ١٥١) - لسان الميزان لابن حجر أحمد بن علي (٨٥٢ هـ) (٥ : ٤٣٠ - ٤٣٢) -
النجوم الزاهرة لابن تغري بردي جمال الدين يوسف (١١٦ - ١١٧) - المزهر للسيوطي أيضاً (٢ : ٤٠٨ و ٤١٩ و ٤٢٧ و ٤٦٤) -
طبقات المفسرين للداودي محمد بن علي ، تلميذ السيوطي (القرن العاشر) (٢٩٥ - ٢٩٧) - شذرات الذهب لابن العماد عبد الحى بن أحمد
(١٠٨٩ هـ) (٢ : ١٩٠ - ١٩١) - روضات الجنات لمحمد باقر (القرن الثالث عشر) (ص ٦٠) - كشف الظنون لحاجي خليفة .

أبو العباس المبرد :

وقبل أن نمضي في الحديث عن أبي العباس المبرد نحب أن نشير إلى أنه كان ثمة رأيان في النحو يسودان ، تختصنهما مدرستان هما مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة ، وكما شغلت هاتان المدرستان بالجدل في قواعد النحو وأحكامه وشروطه ، شغل بعدهما مؤلفون باثبات هذا الخلاف والحكم فيه ، غير أن هذا الخلاف أخذ في الضعف منذ أواخر القرن الثالث الهجري بعد أن بلغ أشده في العصر العباسي الأول . ومن هؤلاء المؤلفين كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الانباري (٥٧٧ هـ) الذي ألف كتاب « الإنصاف في مسائل الخلاف بين الكوفيين والبصريين » جمع فيه إحدى وعشرين ومائة مسألة خلافية ، ثم أبو البقاء العكبري عبد الله بن الحسين (٦١٦ هـ) الذي ألف كتاب « التبيين في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين » . ثم جاء جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١ هـ) فملخص ما في هذين الكتابين وضمنهما الجزء الثاني من كتابه « الأشباه والنظائر » ولقد اختار فيه اثنتين ومائة مسألة .

ونحب أن نشير إلى أن أبا العباس ثعلباً كان آخر أساتذة المدرسة الكوفية المرموقين ، وأن أبا العباس المبرد كان آخر أساتذة المدرسة البصرية الملحوظين .

ولمّا ثماله الأزدي ينتمي المبرد . وعلى هذا يسوق النسابون نسيه فيقولون : هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير بن حسان بن سليم بن سعد بن عبد الله ابن زيد بن مالك بن الحارث بن عامر بن عبد الله بن بلال بن عوف - وهو ثماله - بن أسلم بن كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزد .

غير أنهم يختلفون في ثلاثة جلود له ، هم : عمير وسليم وأسلم ، فيقول بعضهم « عميرة » مكان « عمير »

خرجت الدولة العربية من هذا العصر العباسي الأول بعد أن استوت لها علوم منها النحو والعروض ، وبعد أن انضح الفقه واستقامت مذاهبه الأربعة ، وبعد أن تميز الشعر بوضوح طريقته ، وبعد أن عبدت الطريق لكتب السير والمغازي والفتوح ، وبعد أن أفادت اللغة من تراث الأمم القديمة مثل اليونان والفرس والهند .

خرجت الأمة العربية من هذا العصر بزاد كبير من كتب في الأدب واللغة والنحو والنسب والأشعار والأخبار والأمثال تعد بالآلاف ، وإن كانت الأيام قد عبثت بها فلم يبق منها إلا عشرات ، لتستقبل عصراً اتسعت عليها فيه الدنيا محضارتها فأتسعت له عقولها تعي ، وألسنتها تنطق ، وأيديها تخط . غير أن ثمة ظاهرتين نلاحظهما في هذا العصر العباسي الثاني :

أولاهما : تخلف علم النحو . فقد عاش النحاة فيه على كتاب سيبويه ولم يقوموا على خلق كتاب يقوم مقامه ، وكل ما كان لهم في ذلك الميدان تعليقات ومختصرات حول هذا الكتاب .

والظاهرة الثانية : تخلف علم اللغة ، وكما شدة كتاب سيبويه النحاة شدة كتاب العين للخليل اللغويين ، هذا إذا استثنينا المروزي (٢٥٥ هـ) الذي ألف معجماً بدأه بحرف الجيم وجعله على ترتيب الخليل .

ولعل هذه الظاهرة وتلك هما اللتان جعلتا النحاة واللغويين يمزجون بين النحو واللغة والأدب ، فكان النحوي أديباً ولغويّاً وكان اللغوي نحويّاً وأديباً .

وإن كنا لا ننكر على لغوي هذا العصر تمهيدهم السبيل لمن أتى بعدهم من لغوي العصر العباسي الثالث بما ألفوا من كتب أقرب شيء إلى المعاجم كانت مادة لها ، ومن هؤلاء اللغويين في هذا العصر رجلنا الذي سنحدثك عنه : أبو العباس المبرد .

كما ثبت بعضهم « سليمان » مكان « سليم » كما يضيف بعضهم « أحجن » بين « أسلم » و « كعب » .

ثم نراهم يختلفون رابعة فيمن هو « ثمالة » أهو عوف بن أسلم ، كما قدمنا . أم هو أسلم أبوه ؟

وينقل ابن خلكان عن كتاب « الاشتقاق » للمبرد سبب تسمية تلك القبيلة بـ « ثمالة » ، وابن خلكان أحد هؤلاء الذين يقولون بأن ثمالة هو عوف بن أسلم ، ثم يمضى بعد هذا ينقل عن المبرد من كتابه « الاشتقاق » رأيه في سبب تليق ثمالة بهذا اللقب . فان صح أن ابن خلكان حين نقل الثانية من كتاب « الاشتقاق » للمبرد نقل الأولى . كان في هذا ما يرجح قول القائلين أن ثمالة هو عوف بن أسلم ، وإلا فلا ترجيح .

وسبب هذا اللقب . كما يقول المبرد وينقل عنه ابن خلكان ، هو أنهم شهدوا حرباً فني فيها أكثرهم فقال الناس : ما بقي منهم إلا ثمالة . و « الثمالة » البقية اليسيرة . والغريب ألا يقع ابن دريد (٢٣١ هـ) حين ألف هو الآخر كتابه « الاشتقاق » على هذا الرأي السابق فراه لا يشير إليه وهو يذكر ثمالة وسبب تليقهم بهذا اللقب ، ويذكر رأياً آخر فيقول : « و « الثمالة » : رغبة اللبن ، والجمع ثمال . »

وعلى أية حال فقد تميزت ثمالة بشيء من بين أجداد المبرد ، ولعل تميزها هذا هو الذي جعل المبرد يقف عندها وينتمى إليها ، ثم يلح في هذا الانتماء ليشرح فيصنع أبياتاً من الشعر يهجو بها نفسه ذاكراً هذا الحى ثمالة ، فتشيع الأبيات ويحصل المبرد على ما يجب من اشتهاره بهذه القبيلة .

وهذه الأبيات كما تنسب للمبرد على هذا القول الذى يقوله ابن خلكان ، تنسب أيضاً لعبد الصمد بن المعذل برواية المبرد عنه ، ولعل رواية المبرد لها بغية لإثبات نسبه في هذه القبيلة هي التي حركت هذا الشك في نسبتها إليه ، والأبيات هي :

سألنا عن ثمالة كل حى فقال القائلون ومن ثماله
فقلت محمد بن يزيد منهم فقالوا زدتنا بهم جاهله
فقال لى المبرد خل عنى فتقوى معشر فيهم نذاله
و « المبرد » لقب « محمد » مختلف في سببه هو

الآخر مختلف في ضبطه . فيروى ابن خلكان عن ابن الجوزى في كتابه « الألقاب » يقول : سئل المبرد : لم لقبت بهذا اللقب ؟ فقال : كان سبب ذلك أن صاحب الشرطة طلبنى للمنادمة والمذاكرة فكرهت الذهاب إليه فدخلت إلى أبى حاتم السجستاني ، فجاء رسول الوالى يطلبنى . فقال لى أبو حاتم : ادخل فى هذا - يعنى غلافى مزملة (١) . فدخلت فيه وغطى رأسه ثم خرج لى الرسول وقال : ليس عندى . فقال : أخبرتك أنه دخل إليك . فقال : ادخل الدار وقتشها . فدخل فطاف كل موضع فى الدار ولم ينظن لغلاف المزملة . ثم خرج ، فجعل أبو حاتم يصفق وينادى على المزملة : المبرد المبرد ، وتسامع الناس بذلك فلهجوا به .

ومثل هذا القول يرويه القفطى عن ابن عمران فى كتابه « المقتبس » .

ويسوق ياقوت رأياً آخر فيقول : وإنما لقب بالمبرد لأنه لما صنف المازنى كتاب « الألف واللام » سأله عن دقيقه وعويصه فأجابه بأحسن جواب . فقال له المازنى : قم فأنت المبرد - بكسر الراء - أى المثبت للحق . فحرفه الكوفيين وفتحوا الراء .

وينقل هذا الرأى السيوطى فى كتابه « البغية » ويقتصر عليه . كما يشير إليه ابن خلكان إشارة عابرة بعد ما ذكر الرأى الأول الذى سقتناه قبل فيقول : وقيل إن الذى لقبه بهذا اللقب شيخه أبو عثمان المازنى .

(١) المزملة : التى يبرد فيها الماء .

غير أن ابن خلكان لا يقف عند هذه بل يشير إلى رأى أو آراء أخرى يكتفى بالتلميح إليها فيقول : وقيل غير ذلك .

فنحن الآن بين رأيين في سبب تلقيبه لا نكاد نقطع بأحدهما بعد أن لم يقطع بهما من سبقوا ، ولكننا نملك أن نقطع بأن ضبطه : المبرد ، بكسر الراء المشددة . وأن فتحها من صنع الكوفيين لحاجة في أنفسهم . ولقد أثر عن المبرد أنه كان يقول : برد الله من بردنى

وهذا الرجل الذى اختلف الناس فيما يمس نسبة ولقبه اختلفوا فيما يمس مولده ووفاته . ويذهب أكثرهم إلى أن مولده كان سنة عشر ومائتين (٢١٠ هـ) ويزيد ابن خلكان فيجعل ولادته يوم الاثنين عيد الأضحى من تلك السنة . ومن المؤرخين من يجعل مولده سنة سبع ومائتين (٢٠٧ هـ) ومنهم من يجعله سنة ست عشرة ومائتين . ومنهم من يجعلها سنة عشرين ومائتين .

وكما اختلفوا في مولده نراهم يختلفون في وفاته . فيذهب أكثرهم إلى أن وفاته كانت في سنة خمس وثمانين ومائتين (٢٨٥ هـ) . ويزيد بعضهم فيقول : إن هذه الوفاة كانت يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذى الحجة .

ومنهم من يجعل وفاته في سنة ست وثمانين ومائتين (٢٨٦ هـ) في ذى الحجة من تلك السنة . ومنهم من يجعلها في سنة أربع وثمانين ومائتين (٢٨٤ هـ) وفي شوال من تلك السنة .

غير أن الخلاف لا ينتهى عند هذا . فلقد نقل القفطى نقولا مضطربة لم يمل فيها رأياً .

فتراد يقول : وقال عبدالله بن سعد القطربلى في تاريخه : مات أبو العباس المبرد يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذى الحجة سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة — أى إن مولده كان سنة ست ومائتين على التقريب — ويقول : قال أبو على إسماعيل ابن محمد الصفار : مات أبو العباس المبرد في ذى الحجة

سنة خمس وثمانين ومائتين . وذكر غيرهم . في ذى القعدة وقال غيرهم : إنه نيف على التسعين — وعلى هذا فيكون مولده نحو سنة خمس وتسعين ومائة (١٩٥ هـ) .

ثم يعود فيقول : وكان مولد أبي العباس يوم الاثنين في ذى الحجة ليلة الأضحى سنة عشرين ومائتين وتوفي يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذى الحجة سنة ست وثمانين ومائتين .

ثم مضى فيقول : قال أبو سعيد : وكان مولده فيما أخبرنا به أبو بكر بن السراج وأبو على الصفار في سنة عشر ومائتين . ومات سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة . وقيل : مولده سنة سبع ومائتين .

والنص على هذا فيه استحالة . وظاهر أنه مضطرب تقدماً وتأخيراً . وهو لو أقيم على هذا الوجه : « وكان مولده فيما أخبرنا به أبو بكر بن السراج وأبو على الصفار في سنة عشر ومائتين . وقيل مولده في سنة تسع ومائتين ومات سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة » صح وبرئ من الاستحالة .

فها أنت ترى أن مولد أبي العباس المبرد كان بين سنتي ١٩٥ هـ وسنة ٢٢٠ هـ . وأن وفاته كانت بين سنتي ٢٨٤ هـ وسنة ٢٨٦ هـ .

والشئ المتطوع به بعد هذا أنه مات بالكوفة وتمتأبرها دفن . وصلى عليه أبو محمد يوسف بن يعقوب القاضى حين مات . ورثاه أبو بكر بن العلاف بهذه الأبيات :

ذهب المبرد وانقضت أيامه

وليسذهبن إثر المبرد ثعلب

بيت من الآداب أضحى نصفه

خربا وباقى النصف منه سيخرب

فابكوا لما سلب الزمان ووطنو

للدهر أنفكم على ما يسلب

وتزودوا عن ثعلب فبكأس ما

شرب المبرد عن قريب يشرب
أوصيكم أن تكتبوا أنفاسه
ان كانت الأنفاس مما يكتب

وكما كان مولد المبرد بالبصرة كذلك كانت
نشأته وبها بنى على ابنة الخفصى المعنى.

وبالبصرة أخذ عن شيوخها أنى عثمان بكر بن
محمد المازنى (٢٤٩ هـ) وأبى حاتم سهل بن محمد
السجستاني (٢٤٨ هـ) وأبى عمر صالح بن اسحاق
الجرمى (٢٢٥ هـ).

ويقول القفطى : قرأ المبرد كتاب سيديويه على
الجرمى ، ثم توفى الجرمى فابتدأ قراءته على المازنى .

ويروى إبراهيم بن محمد المسمعى ، وكان من
معاصرى المبرد بالبصرة ، يقول : رأينا محمد بن يزيد
وهو حدث السن يتصدر فى حلقة أنى عثمان المازنى يقرأ
عليه كتاب سيديويه ، وأبو عثمان فى تلك الحلقة كأحد
من فيها .

ويقول أبو الطيب محمد بن عبدالله الكاتب . كنت
يوماً عند أبى حاتم السجستاني إذ أتاه شاب من أهل
نيسابور فقال : يا أبا حاتم ، إني قدمت بلدكم بلد العلم
والعلماء وأنت شيخ هذه المدينة وقد أحبيت أن أقرأ
عليك كتاب سيديويه . فقال : الدين النصيحة ، إن
أردت أن تنتفع بما تقرأه فاقراً على هذا الغلام محمد
ابن يزيد .

فتلك التى رويت على لسان المسمعى ، وهذه التى
يقصها أبو الطيب ، تفيد أن المبرد نبغ صغيراً واستحق
أن يكون شيخاً يقرأ عليه ويؤخذ عنه . ولعلك تذكر
ذلك الخبر الذى مر بك فى صدر هذا المقال عند
الحديث على سبب تلقب شيخه المازنى له بالمبرد -
أى المثبت للحق - وذلك حين أجابه عن دقائق كتابه
« الألف واللام » فأحسن الجواب .

وعلى الرغم من نبوغ المبرد وشهادة أستاذه له
بالفوق فقد ظل مجبوراً به إلى أن حمل إلى المتوكل
بسر من رأى ، وكان قد اتخذها المتوكل مقراً لخلافته
بعد أن أمضى فى دمشق شهرين ، وذلك حين ولى سنة
٢٣٢ هـ . وما كان هذا الحمل عن ذبوع صيت ولكن
كان بسبب صداقة يزيد بن محمد المهلبى للمبرد . فهو

الذى دل المتوكل عليه حين اختلف والفتح بن خاقان .
فى قراءة هذه الآية من القرآن الكريم « وما يشعركم أنها
إذا جاءت لا يؤمنون » أهى بفتح الهمزة فى « أنها » أم
بكسرها ، وتحاكما إليه - أعنى إلى يزيد بن محمد
المهلبى : وكان صديقاً للمبرد . فقال للخليفة المتوكل :
ما أعرف الفرق بينهما وما رأيت أعجب من أن يكون
باب أمير المؤمنين يخلو من عالم متقدم ! فقال المتوكل :
فليس ها هنا من يسأل عن هذا ؟ فقال : ما أعرف
أحدًا يتقدم فى بالبصرة يعرف بالمبرد . فقال المتوكل :
ينبغى أن يشخص .

ودخل المبرد سرّاً من رأى ، سنة ست وأربعين
ومائتين وحكم بين المتوكل والفتح ونال جائزة المتوكل
وبقى فى بلاطه بسرّاً من رأى إلى أن قتل المتوكل سنة
٢٤٧ هـ .

وبعد مقتل المتوكل ترك المبرد سرّاً من رأى :
قاصداً بغداد . حيث كرسى الخلافة . ولم يعد إلى
البصرة ، فقد كان لا يزال بها شيخاه : المازنى
والسجستاني . ثم هو قد جرب حياة العواصم وما فيها من
مجالات لذبوع الاسم وارتفاع الصيت .

وكان ببغداد نيداً للمبرد ، هو أبو العباس أحمد بن
نحى ثعلب . وما يسوقه المؤرخون عن حياة الرجلين
يكاد يشير إلى أنهما عاشا - أعنى المبرد وثلعب - من
قبل دخول المبرد إلى بغداد لا يعرف أحدهما الآخر
ولا يسمع به .

ولنفسح للقفطى محدثنا حديث ذلك ، يقول
القفطى : ولما قتل المتوكل بسرّاً من رأى . دخل المبرد

إلى بغداد . فقدم بلداً لا عهد له بأهله . فاختل وأدركته
الحاجة . فتوخى شهود صلاة الجمعة . فلما قضيت
الصلاة أقبل على بعض من حضره وسأله أن يفتحه
السؤال ليتسبب له القول ، فلم يكن عند من حضر علم .
فلما رأى ذلك رفع صوته وطفق يفسر ويوهم بذلك أنه
قد سئل . فصارت حوله حلقة عظيمة وأبو العباس يصل
في ذلك كلامه .

فتشوف أحمد بن يحيى ثعلب إلى الحلقة ، فلما نظر
ثعلب إلى من حول أبي العباس المبرد أمر إبراهيم ابن
السرى الزجاج بالهوض إليه وقال له : فُض حلقه هذا
الرجل . فهض الزجاج ونهض معه من حضر من
أصحابه .

ويسأل الزجاج المبرد عن مسألة فيجيبه ، ثم يعود
المبرد إلى الزجاج فيشككه في الجواب ، ثم يرتد يؤكده
له ، والزجاج مبهوت . يفعل المبرد ذلك مع الزجاج
في أربع عشرة مسألة سأل الزجاج عنها المبرد .

وحين رأى الزجاج ذلك التفت إلى أصحابه الذين
نهضوا معه يقول لهم : عودوا إلى الشيخ - يعني ثعلبا -
فلمست مفارقاً هذا الرجل ، ولا بد لي من ملازمته
والأخذ عنه .

فيعاتبه أصحابه ويقولون له : أتأخذ عن مجهول
لا يعرف اسمه وتدع من شهر اسمه وعلمه ؟

وهكذا تؤكد تلك القصة ما ذهبت إليه من أن
الرجلين - أعني المبرد وثعلبا - لم يكن أحدهما يعرف
الآخر قبل أن يهبط المبرد بغداد ، وأن المبرد لم يكن له
اسم يعرف في بغداد قبل أن ينزلها .

وحين نزل المبرد بغداد كانت الحرب بينه وبين
ثعلب . وها أنت ذا قد أدركت كيف بدأت هذه
الحرب . وإن كنت تحب أن تعرف كيف مضت على
أشدها بينهما حتى أصبحت مضرب المثل ، فحسبك
قول الشاعر :

كفى حزنا أنا جميعاً ببلدة
ويجمعنا في أرضها شر مشهد
نروح ونغدو لا تراور بيننا
وليس بمضروب لنا يوم موعد
فأبداننا في بلدة والتماونا
عسير كلقيا ثعلب والمبرد
وحق لثعلب أن يغضب ، فلقد دخل عليه المبرد
بلده واحتل مكانه واستأثر بالسبق دونه وحسبه أن
يسمع من حوله يرددون :

رأيت محمد بن يزيد يسمو
إلى الخيرات منقطع النظر
جليس خلائف وغذى ملك
وأعلم من رأيت بكل أمر
وكان الشعر قد أودى فأحيا
أبو العباس دائر كل شعر
وينثر إن أجال الفكر دراً
وينثر لؤلؤاً من غير فكر
وقالوا ثعلب رجل عظيم
وأين النجم من شمس وبدر
وقالوا ثعلب يفتى ويملي
وأين الثعلبان من الهزبر
وهذا في فعالك مستحيل
تشبه جدولا وشلا ببحر

ولعلك أدركت كيف خسر ثعلب الجولة الأولى
حين انصرف الزجاج عنه . ولقد أفاد المبرد من هذه
فضم إليه الزجاج ضمة أخرى فجعل لا يقرئ أحداً
كتاب سيويه حتى يقرأه هذا المرید على إبراهيم
الزجاج ، فكان ذلك أول ظهور الزجاج :

ثم لقد كان المبرد كما يصفه المؤرخون على غزارة
أدب وكثرة حفظ وحسن إشارة وفصاحة لسان وبراعة
بيان ، كما كان ملوكي المجالسة كريم المعاشرة بليغ

المكاتبة حلوا المخاطبة . له جودة خط وصحة قريحة وقرب لفهام ورجوح شرح وعدوية منطلق . امتاز من هذا كله بما لم يعرف لأحد سبقه ولا لأحد جاء بعده ، كما يقولون .

ويحكى أبو القاسم جعفر بن محمد بن حمدان الفقيه الموصلى ، وكان صديقاً للمبرد وثلعب ، يقول : قلت لأبي عبد الله الدينورى - ختن ثعلب - : لم يأتى ثعلب الاجتماع بالمبرد ؟ فقال : لأن المبرد حسن العبارة حلوا الإشارة فصيح اللسان ظاهر البيان ، وثلعب مذهبه مذهب المعلمين ، فاذا اجتمعا فى محفل حكم للمبرد . ويروى السيرافى عن صاحب لثعلب هو أبو بكر ابن مجاهد ، فلقد سمعه يقول : ما رأيت أحسن جواباً من المبرد فى معانى القرآن فيما ليس فيه قول لمقدم ، ولقد فاتنى منه علم كثير .

غير أن المبرد على هذا كان يعاب عليه حفظه لكثير من الأخبار بغير أسانيد فى عصر كان لا يزال للأسانيد قدرها ولا تقبل الروايات دونها ، وهذا هو ما جعل الناس من حوله يتهمون به بالوضع فيما يرويه غير مسند .

ويروون أن قوماً تواضعوا على مسألة لا أصل لها لينظروا ماذا يجيب ، وكانوا قد شغلوا بتقطيع بيت من الشعر ، وهو :

أبا منذر أفنيت فاستبق بعضنا

حنانيك بعض الشر أهون من بعض

واختلفوا فيما بينهم لم يعرفوا من أى بحر هو ، وتردد على أفواههم من تقطيعه « ق بعضنا » ، ثم حلا لهم أن يذهبوا إلى المبرد ويسألوه عند تلك الكلمة التى امتزجت من بعض كلمة وكلمة ، ويقولوا له : ما التبعض عند العرب ؟ ويجيب المبرد : هو القطن ، وينشدهم فى ذلك شعراً وهو :

- كأن سنامها حش القبعضا -

وانصرف عنه القوم يقول بعضهم لبعض : إن كان الجواب صحيحاً فهو عجب ، وإن كان مختلفاً على البديهة فهو أعجب .

وما أظن هذه تصح على رجل عالم يحرص على سلامته فى بيئة تستخدم فيها الخصومة بينه وبين نده له هو ثعلب ، ثم إن هذه كتبه التى خلفها من بعده لا تلمس فيها أثراً لوضع .

وقبل أن أحدثك عن كتبه أحب أن أحدثك عن أخذوا عنه لتعرف كيف جمع علم الرجل الناس من حوله ، ولو كان علماً زائفاً لانفضوا من حوله ، فالمرؤرخون يذكرون من تلامذته ومن أخذوا عنه :

- (١) نفظويه لإبراهيم بن محمد بن عرفة - (٢)
- الحلبى محمد بن أحمد بن إبراهيم - (٣) الصولى محمد
- ابن يحيى - (٤) الخرائطى محمد بن جعفر - (٥)
- الأشنانى عمر بن حسن بن مالك - (٦) ابن درسته
- عبد الله بن جعفر - (٧) غلام ثعلب محمد بن
- عبد الواحد - (٨) ابن أبى الأزهر محمد بن زيد -
- (٩) ابن زياد أحمد بن محمد - (١٠) الصفار
- إساعيل بن محمد - (١١) الطومارى عيسى بن محمد
- (١٢) الدينورى محمد بن مروان

وبعد فقد ترك المبرد ما يقرب من خمسين كتاباً تمثل ثقافته المختلفة ، فقد ألف فى اللغة وفى النحو وفى الصرف وفى الشعر وفى البلاغة وفى علوم القرآن وفى الأدب وفى الأنساب وفى تراجم الرجال ، ولكل كتاب من هذه الكتب أصالته ، ولكل كتاب دقة موضوعه . منه ما وقع لنا باسمه ونصه ، ومنها ما وقع لنا باسمه فقط . وما هى ذى كثير :

- (١) احتجاج القرآن - (٢) أدب الجاليس -
- (٣) أسماء الدواهي عند العرب - (٤) الاشتقاق .
- وقد نقل عنه ابن خلكان شيئاً عن شمالة التى ينسب إليها المبرد . وهذا النقل يكشف لك عن موضوع الكتاب -
- (٥) الاعراب - (٦) اعراب القرآن - (٧) الأنواء

والأزمئة - (٨) البلاغة - (٩) التصريف - (١٠)
التعازي والمرثي . ومنه خطية بمكتبة الاسكوريال -
(١١) الجامع ، ولم يتمه . - (١٢) الحث على الأدب
والصدق - (١٣) الحروف - (١٤) الحروف ومعاني
القرآن إلى طه - (١٥) الخط والهجاء - (١٦) الرد على
سيبويه - (١٧) الرسالة الكاملة - (١٨) رسالة في
الجواب على سؤال وجهه إليه الواثق بشأن الشعر والنثر .
ومنها خطية بمكتبة ميونخ وأخرى في برلين .

(١٩) الروضة . وقد نقل عنه ابن خلكان شيئاً
يتصل بشعر الحسن بن هاني . كما تحدث عنه البغدادي
في كتابه « تاريخ بغداد » فقال نقلاً عن ابن طومار ،
يقول : كنت عند محمد بن نصير بن بسام فدخل عليه
حاجبه فأعطاه رقعة وثلاثة دفاتر كباراً . فقرأ الرقعة
فاذا المرء قد أهدي إليه كتاب الروضة . وكان ابنه
على حاضرأ . قال : فرمى بالجزء الأول ، يعنى إليه
وقال له : انظر يا بني ، هذا أهدها إلينا أبو العباس
المبرد . فأخذ ينظر فيه . وكان بين يديه دواة . فشغل
أبو جعفر بمحدثنا فأخذ على الدواة ووقع على ظهر الجزء
شيئاً وتركه وقام . فلما انصرف قال أبو جعفر : أروني
أى شئ قد وقع هذا المشوم ، فاذا هو :

لو برا الله المبرد من جحيم يتوقد
كان في الروضة حقاً من جميع الناس أبرد

ويقول ابن الأنباري : قال أبو العباس بن عمار :
صحف محمد بن يزيد المبرد في كتاب الروضة في قوله
« حبيب بن خدره » فقال « جدرة » ، وفي « ربيع بن
خرراش » فقال « حراش » .

(٢٠) الرياحين المونمة - (٢١) الزيادة المنزعة من
كتاب سيبويه - (٢٢) شرح شواهد كتاب سيبويه -
(٢٣) شرح كلام العرب وتلخيص ألفاظها - (٢٤)
صفات الله جل وعلا « معاني صفات الله جل وعلا » -
(٢٥) ضرورة الشعر - (٢٦) طبقات النحويين

البصريين وأخبارهم - (٢٧) العبارة عن أسماء الله تعالى -
(٢٨) العروض - (٢٩) الفاضل والمفضول - (٣٠)
فقر من كتاب سيبويه - (٣١) قحطان وعدنان (نسب
عدنان وقحطان) - (٣٢) قواعد الشعر - (٣٣)
القوافي - (٣٤) ما اتفقت ألفاظه واختالمت معانيه في
القرآن . طبع في مصر بالمطبعة السلفية بتحقيق الأستاذ
عبد العزيز الميمني - (٣٥) المدخل إلى كتاب سيبويه -
(٣٦) المدخل في النحو - (٣٧) المذكر والمؤنث -
(٣٨) معاني صفات الله جل اسمه - (٣٩) معاني
القرآن ، ويسمى : الكتاب التام . وفيه يقول صاحب
تاريخ بغداد : ما رأيت أحسن حديثاً من المبرد في معاني
القرآن فيما ليس فيه قول لمتقدم - (٤٠) معنى كتاب
الأوسط للأخفش - (٤١) معنى كتاب سيبويه -
(٤٢) المقتضب . وفيه يقول ابن الأنباري : وصنف
كتيباً كثيرة ومن أكبرها كتاب المقتضب وهو نفيس
إلا أنه قلماً يشتهر به أو ينتفع به . قال أبو علي :
نظرت في كتاب « المقتضب » فما انتفعت منه بشيء
إلا بمسألة واحدة « وهى وقوع إذا جواباً للشرط في
قوله تعالى « وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم
يقنطون » . وكان السر في عدم الانتفاع به أن أبا العباس
لما صنف هذا الكتاب أخذه عنه ابن الراوندى المشهور
بالزندقة وفساد الاعتقاد وأخذه الناس من ابن الراوندى
وكتبوه منه فكانه عاد عليه شؤمه فلا يكاد ينتفع به -
(٤٣) المقصور والممدود - (٤٤) المادح والمقايح -
(٤٥) الناطق - (٤٦) الوشى .

هذا ما ذكره الذين أرخوا للمبرد . ولعل بعد هذا
الذى ذكروه شيئاً آخر : ثم إن هذا الذى ذكروه لم يصلنا
كله ولا زلنا نفضل أكثره ، والكتاب الخالد للمبرد
والذى خلد به اسمه ، هو :

كتاب الكامل :

ويصف أبو العباس المبرد هذا الكتاب في مقدمته له فيقول : هذا كتاب ألفناه يجمع ضرورياً من الآداب ما بين كلام منثور وشعر مرصوف ومثل سائر وموعظة بالغة واختيار من خطبة شريفة ورسالة بليغة . والنية أن نفسر كل ما وقع في هذا الكتاب من كلام غريب أو معنى مستغلق ، وأن نشرح ما يعرض فيه من الإعراب شرحاً شافياً حتى يكون الكتاب بنفسه مكتفياً وعن أن يرجع إلى أحد في تفسيره مستغنياً .

فالكتاب بهذا التقديم الذي قدمه به مؤلفه يعدُّ - كما قلت لك قبل - من تلك الكتب التي مهدت للعمل المعجمي . غير أن المبرد لم يشر في مقدمته إلى ما ضمنه كتابه هذا من فوائد تاريخية ، أو فاهات كلامه عن الخوارج ، هذا الكلام الذي يضم حقائق يكاد كتاب الكامل يكون مرجعها .

وبعد فئمة شريك في هذا الكتاب للمبرد هو أبو الحسن علي بن سليمان الأخفش (٣١٥ هـ) وهذا الشريك شارك في اثنتين : أولاهما أنه روى هذا الكتاب عن المبرد .

يقول ابن خير الاشبيلي في فهرسه الذي جمع فيه أسانيد ما رواه من الكتب ، قال : كتاب الكامل لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد ، حدثني به أبو محمد بن عتاب عن أبي عمر بن عبد البر عن أبي عثمان سعيد بن عثمان النحوي عن أبي عثمان سعيد بن جابر . وقال أبو محمد بن عتاب . وحدثني به أبي رحمه الله قال : حدثني به أبو مطرف عبد الرحمن ابن مروان القنازعي عن أبي بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن القوطية عن أبي عثمان سعيد بن جابر عن الأخفش عن المبرد .

وتزيد العبارة التي في صدر كتاب الكامل شيئاً على هذا نكاد نحس منه أن الأخفش كان له شيء في جمع الكتاب وتبويبه ، إذ تقول العبارة : « حدثنا أبو بكر

محمد بن عمر بن عبد العزيز قال حدثنا أبو عثمان سعيد ابن جابر قال حدثنا أبو الحسن علي بن سليمان الأخفش قراءة عليه قال قرئ لي هذا الكتاب على أبي العباس محمد بن يزيد المبرد » .

فالأخفش يكاد يصرح في قوله « قرئ لي هذا الكتاب » بأنه سوى الكتاب ثم قرأه على المبرد .

وثانية المشاركتين تكاد توضح الأولى إذ الكتاب كما يضم كلاماً منسوباً إلى المبرد يضم في عقبه أو في خلاله كلاماً منسوباً إلى الأخفش .

خذ مثلاً لذلك : فالمبرد يمضي في حديثه بعد التقديم يقول :

« قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأَنْصار في كلام جرى : إنكم لتكثرُونَ عند الفزع وتقلون عند الطمع . الفزع في كلام العرب علي وجهين : أحدهما ما تستعمله العامة تريد به الذعر ، والآخر الاستنجاد والاستصراخ ، من ذلك قول سلامة بن جندل :

كنا إذا ما أتانا صارخ فزع
كان الصراخ له قرع الظنابيب

يقول : إذا ما أتانا مستغيث كانت إغائته الجلد في نصرته . يقال : قرع لذلك الأمر ظنوبه ، إذا جد فيه ولم يفتر ، ويشق من هذا المعنى أن يقع فزع في معنى أغاث ، كما قال الكلاحبة اليربوعي » .

وهنا يدخل أبو الحسن الأخفش في الحديث فيقول :

قال أبو الحسن : الكلاحبة لقبه ، واسمه هبيرة ، وهو من بني عرين بن يربوع . والنسب إليه عريني ، وكثير من الناس يقول عرني ، ولا يدرى . وعرينة من اليمن ، قال جرير يهجو عرين بن يربوع :

عرين من عرينة ليس منّا
برئت إلى عرينة من عرين

ثم يتصل حديث المبرد فيذكر بيت الكاحبة
البريوعى :

فقلت لكأس أجمعها فإنما

حلت الكتيب من زرود لأفرعا

يقول : لأغيث . وكأس : اسم جارية . وإنما
أمرها بإلجام فرسه ليغيث . والظنوب : « مقدم عظم
الذواق » .

ويتكرر هذا في مواضع كثيرة من الكتاب .
يصدر ما لأبي العباس المبرد بكامة « قال أبو العباس »
كما يصدر ما لأبي الحسن الأخفش بكامة « قال
أبو الحسن » .

والكتاب يفقد المقدمة المفصلة التي اعتدنا مثلها
عن مؤلفين عاصروا المبرد . إذ المقدمة التي بين أيدينا
وهي أسطر قليلة - سقت لك أكثرها - لا تلقى ضوءاً
على منهج الكتاب وتبويبه، ولعل هذه تضيف دليلاً إلى
أن الكتاب من جمع الأخفش .

وبعد هذه المقدمة القصيرة تقرأ أحاديث متفرقة
لا صلة بينها ، وكان هذا منهج العصر في الأكثر ، أولها
ذلك الحديث الذي سقته شاهداً على مشاركة الأخفش
للمبرد في الكتاب ، وبعد هذا الحديث كلمة أبي بكر
في مرضه ثم عهد أبي بكر بالخلافة إلى عمر . ثم أول
خطبة خطبها عمر . ثم رسالة عمر في القضاء إلى أبي
موسى . ثم كتاب عثمان إلى علي بن أبي طالب حين
أحيط به . ثم معاتبة عثمان علياً . ثم كلمة علي حين
بلغه أن خيلاً لمعاوية وردت الأنبار وقتلوا عادله
حسان بن حسان . وحين ينتهي الجامع من هذا يبدأ في
تبويب الكتاب أبواباً لا ينتظمها غرض واحد . من أجل
ذلك اجتزى فيها بذكر كلمة « باب » اللهم إلا في
أماكن قليلة حيث يفهرس الأبواب ويحدد غرضها
وذلك في مواضع أربعة :

أولها عند الكلام على الخوارج (الباب ٤٨)
فقيل : باب من أخبار الخوارج . والغريب أن الباب
الذي تلا هذا الباب (باب ٤٩) ذكر غير متميز مع
أنه متصل بأخبار الخوارج مكمل للباب الذي قبله :

وثاني هذه المواضع الباب المم الخمسين ، فقد
ذكر هو الآخر متميزاً باسم « هذا باب النسب إلى
المضاف » . والغريب أن هذا الباب هو الآخر متصل
بأخبار الخوارج وليس فيه من الكلام على النسب إلا
ثلاث صفحات في أوله وسائره في أخبار الخوارج
ويبلغ نحواً من مائة وعشرين صفحة .

وثالث هذه المواضع هو الباب الواحد والخمسون .
فقد عنون متميزاً باسم « باب في اختصار الخطب
والتحميد والمواظ » وأنت لا تقرأ فيه شيئاً يتصل
بالعنوان إلا صفحات قليلة وسائر صفحاته التي تربي
على المائة في أغراض أخرى .

ورابع هذه المواضع الباب الثالث والخمسون
وموضوعه « باب ذكر الأذواء من اليمن في الإسلام »
وهذا الباب هو الآخر لا يضم كلاماً يتصل بعنوانه إلا
كلاماً قليلاً لا يعدو الصفحتين وسائره كلمات مختلفة
في أغراض متباينة .

وهذا التبويب في جملته نكاد نرده إلى مجالس
انتظمته أو أزمته احتوته أو أمكنة تضمنته . ونكاد
نشك في هذه الإضافات التي أضيفت لهذه الأبواب
الأربعة مع عناوينها ونكاد نعلم أنها مزيدة على الأصل .

وبعد هذا فالكتاب يضم مادة غزيرة مختلفة تقع على
الكثير من الأدب واللغة والتاريخ والنحو ، وأنت مع
هذا كله لا تحس مللاً لأنك لا تقرأ أدباً متصلاً ولا لغة
متصلة ولا تاريخاً متصلاً ولا نحواً متصلاً ، نسوق لك
على سبيل المثال هذا الباب الأخير من الكتاب وهو
الباب الرابع والخمسون . وقد ميز شبه تمييز فقيل فيه :
« هذا باب قد تقدم ذكرنا إياه ووعدنا استقصاءه »

وهو يعنى الحديث عن الحيوان من حيث تعريفه وتنكيره وتذكيره وتأنيته . وسوف تجد أن الحديث عن هذا سوف لا يستوعب كثيراً . كما يعنى خطباً ومواعظ ورسائل أرجأ ذكرها أولاً . يقول :

اعلم أن كل شيء من الحيوان كان مما يخبر الناس عنه كما يخبرون عن أنفسهم ومما يفتنونه ويتخذونه فهم حاجة إلى الفصل بين معرفته ونكرته ومدكره ومؤنثه . تقول : جافى رجل . إذا لم تدر من هو بعينه . أو دريت فلم ترد أن تبين . ثم تعرفه لصاحبك إذا أردت ذلك إما بألف ولام . وإما باسم معروف أو إضافة أو غير ذلك . وكذلك يفصل الناس بين الخيل بأسماء أو نعوت يعرفون بها بعضها من بعض . وكذلك الشاء والكلاب والإبل . ولولا تمييز بعضها من بعض لم يستقم الإخبار عنها والاختصاص بما أريد منها . فإذا كان الشيء ليس مما يتخذونه لم يحتاجوا إلى التمييز بين بعضه وبعض . يقول الرجل : رأيت الأسد . فليس يعنى أسداً بعينه ولكن يريد الواحد من الجنس الذى قد عرفت ، وكذلك الذئب والعقرب والحية وما أشبه ذلك . ألا ترى أن ابن عرس وسام أبرص وأم حبين وأبا الحارث وأبا الحصين معارف ، لا على أن تميز بعضها من بعض ولكن تعريف الجنس ، وقولك ابن مخاض وابن لبون وابن ماء . نكرات لأن هذا مما يتخذها الناس . وابن ماء إنما هو مضاف إلى الماء الذى يعرف . فإذا أردت التعريف من هذه هذه النكرات أدخلت فيما أضيفت إليه الألف واللام أو لقبها ألقاباً تعرف بها كزيد وعمرو .

واعلم أن كل جمع مؤنث . لأنك تريد معنى جماعة ولا تذكر من ذلك إلا ما كان فعله يجرى بالواو والنون فى الجمع . وذلك كل ما يعقل . تقول : مسلم ومسلمون . كما تقول : قوم يسلمون . وتقول للجمال : هى تسير . وهن يسرن . كما تقول للمؤنث . لأن أفعالها على ذلك . وكذلك الموات . قال الله عز

وجل فى الأصنام (رب انهن أضلان كثيراً من الناس) والواحد مذكر . وقال المفسرون فى قوله : (إن يدعون من دونه إلا إناثاً) قالوا : الموات . فكل ما خرج عما يعقل فجمعه بالتأنيث وفعله عليه لا يكون إلا ذلك ، إلا ما كان من باب المنقوص . نحو سنين وعزيرين . وليس هذا موضعه . وجملته أنه لا يكون إلا مؤنثاً ، فلهذا كان يقع على بعض هذا الضرب الاسم المؤنث فيجمع الذكر والأنثى . فمن ذلك قولهم : عقرب . فهو اسم مؤنث . إلا أنك ان عرفت الذكر قلت : هنا عقرب . وكذلك الحية . تقول للأنثى : هذه حية ، وللذكر : هذا حية . قال جرير :

إن الحفائث منكم يا بنى لجأ

يطرقن حيث يصول الحية الذكر

قال الأخفش : الحفائث : ضرب من الحيات يكون صغير الجرم ينتفخ ويعظم وينفخ نفخاً شديداً لا غائلة له .

وتقول : هذا بطة للذكر ، وهذه بطة للأنثى ، وهذا دجاجة . وهذه دجاجة . قال جرير :

لما تذكرت بالدبيرين أرقى

صوت الدجاج وقرع بالنواقيس

يريد زقاء الديوك . فالاسم الذى يجمعهما : دجاجة للذكر والأنثى . ثم يخص الذكر بأن يقال : ديك . وكذلك تقول : هذا بقرة . لها جميعاً ، وهذا حبارى . ثم يخص الذكر . فتقول : ثور . وتقول للذكر من الحبارى : خرب . فعلى هذا يجرى هذا الباب . وكل ما لم تذكره فهذا سبيله .

وقد كنا أرجأنا أشياء ذكرنا أنا سنذكرها فى آخر هذا الكتاب . منها خطب ومواعظ ورسائل . ونحن ذاكرون ما تها من ذلك ان شاء الله :

قال الأصمعى فيما بلغنى : خطبنا أعرابي بالبادية فحمد الله واستغفره ووحده وصلى على نبيه فبلغ فى

ليجاز ثم قال : أيها الناس إن الدنيا دار بلاغ ، والآخرة دار قرار ، فخذوا من ممركم لمقركم ولا تتهكوا أستاركم عند من لا تخفى عليه أسراركم . في الدنيا كنتم ولغيرها خلقتم . أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم . والمصلى عليه رسول الله والمدعو له الخليفة والأمير جعفر بن سليمان .

وحدثت في بعض الأسانيد أن عمر بن عبد العزيز قال في خطبة له : أيها الناس إنما الدنيا أمل محترم ، وأجل منتقص . وبلاغ إلى دار غيرها ، وسر إلى الموت ليس فيه تعريج . فرحم الله امرأً فكر في أمره . ونصح لنفسه . وراقب ربه . واستقال ذنبه . ونور قلبه .

أيها الناس قد علمتم أن أباكم قد أخرج من الجنة بذنب واحد . وأن ربكم وعد على التوبة . فليكن أحدكم من ذنبه على وجل . ومن ربه على أمل .

ويروى أن رجلاً معروفاً - ذهب اسمه عني - قال : أتيت ابن عمر فقلت : أتجب الجنة لعامل بكل الخيرات وهو مشرك ؟ فقال : لا . فقلت له : أتجب النار لعامل بالشر كله وهو موحد ؟ قال : عش ولا تغتر .

قال : وأتيت ابن عباس فسألته فأجابني بمثل جوابه سواء . وقال : عش ولا تغتر .

قال : وحدثني بهذا الحديث القاضي - يعني اسماعيل بن اسحاق -

وذكر العتيبي . أحسبه عن أبيه عن هشام بن صالح عن سعد القصر . قال : خطب الناس بالموسم عتبة في ستة إحدى وأربعين . وعهد الناس حديث بالفتنة : فاستفتح ثم قال : أيها الناس ، إنا قد ولينا هذا الموضوع الذي يضاعف الله فيه للمحسن الأجر وعلى المسيء الوزر . فلا تمدوا الأعناق إلى غيرنا فإنها تنقطع دوننا ، ورب متمن حتفه في أمنيته . اقبأوا العافية ما قبلناها منكم وفيكم : وإياكم ولو . فقد

أتعبت من كان قبلكم ، ولن تريح من بعدكم ، فأسألوا الله أن يعين كلا على كل . فنقح به أعرابي من مؤخر المسجد فقال : أيها الخليفة . فقال : لست به ولم تبعد . قال : فيا أخاه . قال : قد أسمعت فقل . فقال : والله لأن تحسنوا وقد أسأنا خير لكم من أن تسيئوا وقد أحسنا ، فإن كان الإحسان لكم فما أحقكم باستقامه ، وإن كان لنا فما أحقكم بمكافأتنا . رجل من بني عامر أت إليكم بالعمومة . ويخص إليكم بالحوولة ، وقد وطئه زمان وكثرة عيال ، وفيه أجر وعنده شكر . فقال عتبة : أستعيز بالله منك وأستعينه عليك ، قد أمرت لك بغناك فليت اسراعنا إليك يقوم بابطائنا عنك .

قال : وخطب الناس معاوية بن أبي سفيان فحمد الله وصلى على نبيه ثم قال : أيها الناس ، إني من زرع قد استحصد ، ولن يأتيكم بعدى إلا من أناخير منه . كما لم يكن قبلي إلا من هو خير مني .

فلما مات دخل الناس على يزيد يعزونه بأبيه ويهتئون بالخلافة . فجعلوا يقولون . حتى دخل رجل من ثقيف فقال : السلام عليك أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته ، إنك قد فجعت بخير الآباء وأعطيت جميع الأشياء . فأصبر على الرزية واحمد الله على حسن العطية . فلا أعطى أحد كما أعطيت . ولا رزى كما رزيت . فقام ابن همام الساولي فأنشده شعراً كأنما فاوضه الثقيفي . فقال :

أصبر يزيد فقد فارقت ذامقة

واشكر بلاء الذي بالملك أصفاكا

أصبحت تملك هذا الخلق كلهم

فأنت ترعاهم والله يرعاساكا

ما إن رزى أحد في الناس نعلمه

كما رزيت ولا عقبي كعقباساكا

وفي معاوية الباقي لنا خلف

إذا نعت ولا نسمع بمنعاساكا

ويروى أن خالد ابن صفوان دخل على يزيد ابن المهلب وهو يتغدى فقال : ادن فكل يا أبا صفوان . فقال : أصلح الله الأمير لقد أكلت أكلة لست ناسيها . قال : وما أكلت ؟ قال : أتيت ضيعتي لإبان الغراس وأوان العارة فجأت فيها جولة حتى إذا صعدت الشمس وأزمنت بالركود ملت إلى غرفة لى هفاة فى حديقة قد فتحت أبوابها ونضحت بالماء جوانها وفرشت أرضها بأنواع الرياحين من بين ضيمران نافع ، وسمسوق فائح ، وأقحوان زاهر ، وورد ناضر ، ثم أتيت بخبز أرز كأنه قطع العقيق ، وسمك بنانى بيض البطون زرق العيون سود المتون عراض السرر غلاظ القصر ، ودقة وخأول ومرى وبقول : ثم أتيت برطب أصفر صاف غير أكدر لم تبتذله الأيدى ولم يهشمه كيل المكايل ، فأكلت هذا ثم هذا . فقال يزيد : يا بن صفوان لألف جريب من كلامك مزروع خير من ألف جريب مذروع .

ونحن ذاكرون الرسائل بين أمير المؤمنين المنصور وبين محمد بن عبدالله بن حسن العلوى كما وعدنا فى أول الكتاب ونختصر ما يجوز ذكره منه ونمسك عن الباقي فقد قيل : الراوية أحد الشائمين .

قال : لما خرج محمد بن عبدالله على المنصور كتب إليه المنصور : بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله عبد الله أمير المؤمنين إلى محمد بن عبد الله . أما بعد (فلأنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم جزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم) ولك عهد الله وذمته وميثاقه وحق نبيه محمد بن تبت من قبل أن أقدر عليك أن أوثمك على نفسك

وولدك وإخوتك ومن بايعك وتابعك وجميع شيعتك ، وأن أعطيك ألف ألف درهم وأنزلك من البلاد حيث شئت وأقضى لك ما شئت من الحاجات وأن أطلق ما فى سجنى من أهل بيتك وشيعتك وأنصارك ، ثم لا أتبع أحداً منكم بمكروه . فان شئت أن تتوثق لنفسك فوجه إلى من يأخذ لك من الميثاق والعهد والأمان ما أحببت والسلام .

فكتب إليه محمد بن عبدالله : بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله محمد المهدي أمير المؤمنين إلى عبدالله ابن محمد أما بعد (طسم تلك آيات الكتاب المبين . نتاوع عليك من نبا موسى وفرعون بالحق ، لقوم يؤمنون . إن فرعون علا فى الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم إنه كان من المفسدين . ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين . ونمكن لهم فى الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) وأنا أعرض عليك من الأمان مثل الذى أعطيتنى ، وقد تعلم أن الحق حقنا ، وأنكم إنما طلبتموه بنا ونهضتم فيه بشيعتنا ، وخطبتموه بفضلنا ، وإن أبانا علياً عليه السلام كان الوصى والإمام فكيف ورثتموه دوننا ونحن أحياء ، وقد علمت أنه ليس أحد من بنى هاشم يمت بمثل فضلنا ولا يفخر بمثل قدمنا وحديثنا ونسبنا وسببنا ، وأنا بنو أم رسول الله فاطمة بنت عمرو فى الجاهلية دونكم ، وبنو ابنته فاطمة فى الإسلام من بينكم فأنا أوسط بنى هاشم نسباً ، وخيرهم أمماً وأباً ، لم تلدنى العجم ولم تعرق فى أمهات الأولاد ، وأن الله تبارك وتعالى لم يزل يختار لنا فولدنا من النبيين أفضلهم محمد صلى الله عليه وسلم ومن أصحابه أقدمهم إسلاماً وأوسعهم علماً وأكثرهم جهاداً على بن أبى طالب ، ومن نسائه أفضلهن خديجة بنت خويلد أول من آمن بالله وصلى إلى القبلة ، ومن بناته فاطمة أفضلهن وسيدة نساء أهل الجنة ، ومن المولودين فى

الإسلام الحسن والحسين سيديا شباب أهل الجنة ، ثم قد علمت أن هاشماً ولد علياً مرتين ، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين ، وأن رسول الله ولدني مرتين من قبل جدى الحسن والحسين ، فما زال الله يختار لى حتى اختار لى فى النار ، فولدني أرفع الناس درجة فى الجنة وأهون أهل النار عذاباً ، فأنا ابن خير الأخيار وابن خير الأشرار وابن خير أهل الجنة وابن خير أهل النار . ولك عهد الله إن دخلت فى بيعتى أن أومنك على نفسك وولدتك . وكل ما أصبته إلا حداً من حدود الله ، أو حقاً لمسلم أو معاهد . فقد علمت ما يلزمك فى ذلك ، فأنا أوفى بالعهد منك وأحرى لقبول الأمان . فأما أمانك الذى عرضت على فأى الأمانات هو ، أمان ابن هبيرة أم أمان عمك عبدالله بن علي ، أم أمان أبي مسلم ؟ . والسلام .

فكتب إليه المنصور : بسم الله الرحمن الرحيم . من عبدالله عبدالله أمير المؤمنين لى محمد بن عبدالله . أما بعد فقد أتانى كتابك وبلغنى كلامك ، فاذا جل فحرك بالذناء لتصل به الجفافة والغوغاء . ولم يجعل الله النساء كالعمومة ولا الآباء كالعصبة والأولياء . ولقد جعل العم أباً وبدأ به على الوالد الأدنى فقال جل ثناؤه عن نبيه عليه السلام (واتبع ملة آبائى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب) ولقد علمت أن الله تبارك وتعالى بعث محمداً وعمومته أربعة فأجابه اثنان أحدهما أبى . وكفر اثنان أحدهما أبوك . فأما ما ذكرت من النساء وقراباتهن فلو أعطين على قرب الأنساب وحق الأحساب لكان الخير كله لآمنة بنت وهب . ولكن الله يختار لدينه من يشاء من خلقه . فأما ما ذكرت من فاطمة أم أبى طالب فان الله لم يهد أحداً من ولدها للإسلام . ولو فعل لكان عبدالله بن عبد المطلب أولاهم بكل خير فى الآخرة والأولى . وأسعدهم بدخول الجنة غداً . ولكن الله أبى ذلك فقال (إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) فأما ما ذكرت من فاطمة

بنت أسد أم على بن أبى طالب ، وفاطمة أم الحسن ، وأن هاشماً ولد علياً مرتين ، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين ، فخير الأولين والآخرين محمد رسول الله ، لم يلبده هاشم إلا مرة واحدة ، ولم يلبده عبد المطلب إلا مرة واحدة . وأما ما ذكرت من أنك ابن رسول الله فان الله عز وجل أبى ذلك فقال (ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) ولكنكم بنو ابنته وإنها لقربة قرينة غير أنها امرأة لا تحوز الميراث . ولا يجوز أن تؤم فكيف تورث الإمامة من قبلها . ولقد طلب بها أبوك بكل وجه فأخرجها تخاصم ومرضاها سرراً ودفنها ليلاً . فأبى الناس إلا تقديم الشيخين . ولقد حضر أبوك وفاة رسول الله فأمر بالصلاة غيره . ثم أخذ الناس رجلاً رجلاً فلم يأخذوا أباك فيهم . ثم كان فى أصحاب الشورى فكل دفعه عنها . بايع عبد الرحمن عثمان وقبلها عثمان وحارب أباك طلحة والزبير ودعا سعداً لى بيعته فأغلق بابيه دونه ، ثم بايع معاوية بعده وأفضى أمر جدك لى أبىك الحسن فسلمه لى معاوية بخرق ودرهم ، وأسلم فى يديه شيعة وخرج لى المدينة فدفع الأمر لى غير أهله وأخذ مالا من غير حله ، فان كان لكم فيها شىء فقد بعتموه . فأما قواك : إن الله اختار لك فى الكفر فجعل أباك أهون أهل النار عذاباً . فليس فى الشر خيار ولا من عذاب الله هين . ولا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتمخر بالنار وسررد فتعلم (وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون) . وأما قولك : إنك لم تلدك العجم ولم تعرق فيك أمهات الأولاد وأنك أوسط بنى هاشم نسباً وخيرهم أمماً وأباً . فقد رأيتك فخرت على بنى هاشم طراً وقدمت نفسك على من هو خير منك أولاً وآخرأ وأصلاً وفصلاً . فخرت على إبراهيم بن رسول الله ، وعلى والد ولده . فانظر ويحك أين تكون من الله غداً . وما ولد فيكم مولود بعد وفاة رسول الله أفضل من على بن الحسين . وهو لأم ولد ولقد كان خيراً من

ثم مضى المرديذكر شيئاً من هذه الرسائل على وفق
مارسم ، إلى أن يقول :
هذا الكتاب قد وفينا جميع حقوقه ، ووفينا
بجميع شروطه ، إلا ما أذهل عنه النسيان ، فانه قلما
يخلى من ذلك ، ونحن خاتموا بأشعار طريفة ، وآخر
ذلك نحتم به آيات من كتاب الله عز وجل بالتوقيف على
معانيها إن شاء الله .

قال الشاعر :

اذكر مجالس من بنى أسد
بعدوا وحن إليهم القلب
الشرق منزلنا ومنزلهم
غرب وأنى الشرق والغرب
من كل أبيض جبل زينته
مسك أحم وصارم غضب

وقال آخر :

حياة أبي العوام زين لقومه
لكل امرئ قاس الأمور وجرباً
ونعتب أحياناً عليه ولو مضى
لكننا على الباقي من الناس أعتبا

وقال مسلم :

حياتك يا بن سعدان بن يحيى
حياة للمكارم والمعالي
جلبت لك الثناء فجاء عفواً
ونفس الشكر مطلقه العقال
وترجعني إليك وان نأت بي
ديارى عنك تجربة الرجال

وقيل في المثل : المبالغة في النصيحة تقع بك على
عظيم الظنة .

وأنشدني العباس بن الفرغ الرياشي :

وكم سقت في آثاركم من نصيحة

وقد يستفيد الظنة المنتصح

جدك حسن بن حسن ، ثم ابنه محمد بن علي خير من
أبيك ، وجدته أم ولد ، ثم ابنه جعفر وهو خير منك .
ولقد علمت أن جدك علياً حكيم حكيم وأعطاها
عهده وميثاقه على الرضى بما حكما به ، فاجتمعا على
خلعه ، ثم خرج عمك الحسين بن علي على ابن مرجانة
فكان الناس الذين معه عليه حتى قتلوه ثم أتوا بكم على
الأقتاب بغير أوطية كالسبي المجلوب إلى الشام . ثم
خرج منكم غير واحد فقتلكم بنو أمية وحرقوكم بالنار
وصلبوكم على جذوع النخل . حتى خرجنا عليهم
فأدركنا بئاركم إذ لم تدركوه ورفعنا أقداركم وأورثناكم
أرضهم وديارهم بعد أن كانوا يلعنون أبك في أدبار
الصلاة المكتوبة كما تلعن الكفرة فعنفناهم وكفروناهم
وبينا فضله وأشدنا بذكره ، فاتخذت ذلك علينا حجة
وظننت أنا لما ذكرنا من فضل علي أنا قدمناه على حمزة
والعباس وجعفر ، كل أولئك مضوا سالمين مسلماً منهم
وابتلى أبوك بالدماء ، ولقد علمت أن ما أثرنا في
الجاهلية سقاية الحجيج الأعظم وولاية زمزم وكانت
للعباس دون إخوته فنازعنا فيها أبوك إلى عمر فقضى لنا
عمر عليه ، وتوفى رسول الله وليس من عمومته أحد
حياً إلا العباس فكان وارثه دون بنى عبد المطلب .
وطلب الخلافة غير واحد من بنى هاشم فلم ينهلها إلا
ولده ، فاجتمع للعباس أنه أبو رسول الله خاتم الأنبياء
وبنوه القادة الخلفاء فقد ذهب بفضل القدم والحديث ،
ولولا أن العباس أخرج إلى بدر كرهاً لمات عمك
طالب وعقيل جوعاً أو يلحسا جفان عتبة وشيبة ،
فأذهب عنهما العار والشار . ولقد جاء الإسلام والعباس
يمون أبا طالب للأزمة التي أصابهم ، ثم فدى عقيل
يوم بدر فقد مناكم في الكفر وفديناكم من الأسر ،
ورثنا دونكم خاتم الأنبياء وحرناً شرف الآباء وأدركنا
من ثأركم ما عجزتم عنه ، ووضعناكم بحيث لم تضعوا
أنفسكم والسلام .

بِاللَّهِ رَبِّكُمْ) . فالوقوف ، يخرجون الرسول وإياكم .
أى : ويخرجونكم لأن توأموا بالله ربكم .

ثم يختم الكتاب بقوله « وصلى الله على محمد خاتم
النبيين ونستغفر الله مما قلناه من عمد وقصد وزلل وخلل »

* * *

هذا هو كتاب الكامل صورناه لك لتعرف أن
ابن خلدون لم يبعد عن الحق حين قال : سمعنا من
شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول فن الأدب وأزماته
أربعة دواوين ، وهى : كتاب الكامل للمبرد وأدب
الكاتب لابن قتيبة ، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ ،
وكتاب النوادر لأبي علي التتالى : وما سوى هذه
الأربعة فتبع لها وفروع منها .

فهذا حكم الشيوخ القارئین . يجمعون على هذه
الأربعة ، ويجمعون على جعل كتاب الكامل على رأسها .

* * *

وكتاب الكامل للمبرد قد طبع طبعة أولى في
ليسك سنة ١٨٦٤ م ، ثم طبع في الأستانة في نحو سنة
١٨٧٠ م ، ثم في مصر في نحو سنة ١٩٠٠ م .

وحين وكل إلى المرحوم الأستاذ سيد بن علي
المرصفي مطالعة هذا الكتاب في الأزهر رأى أن يضيف
إليه شرحاً فوضع كتابه « رغبة الآمل من كتاب
الكامل » وجعله في أجزاء ثمانية ضمنه شروحاً كثيرة
غزيرة .

وقد طبع هذا الكتاب في مصر سنة ١٣٤٦ هـ -
١٩٢٧ م .

ويذكر حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون أن
ثمة شرحاً لكتاب الكامل باسم محمد بن يوسف المازني
السرقسطي المتوفى سنة ٥٣٨ هـ . غير أن هذا الشرح
لم يقع لنا .

وأشدنى الرياشي :
إذا الأمر أغنى عنك حسوبه فاجتنب
معررة أمر أنت عنه بمعزل

وقال العتاني :
لا ترج رجعة مذنب
خلط احتجاجا باعتذار

وقال أيضاً :
وفيت كل خليل ودتي ثمنا
إلا المؤمل دولاني وأيسامى

إلى أن يقول :
وقيل للعتاني : ما أقرب البلاغة ؟ ، قال : أن

لا يوثق السامع من سوء إلهام القائل ، ولا يوثق القائل
من سوء فهم السامع . وقال ابن يسير :

قدّر لرجلك قبل الخطو منزلها
فمن علا زلقا عن غرة زلقا

وكان يقال : اصمت لتفهم ، واذكر لتعلم ،
وقل لتذوق .

وتذكر آيات من القرآن ربما غلط في
مجازها التحويون . قال الله عز وجل (إنما ذلكم الشيطان
يخوف أولياءه) مجاز الآية أن المفعول الأول محذوف
ومعناه : يخوفكم من أوليائه . وفي القرآن : (فن شهد
منكم الشهر فليصمه) ، والشهر لا يغيب عنه أحد ،
ومجاز الآية : فن كان منكم شاهداً بلده في الشهر فليصمه ،
والتقدير : فن شهد منكم ، أى فن كان شاهداً في
شهر رمضان فليصمه . نصب الظرف لا نصب
المفعول به . وفي القرآن في مخاطبة فرعون : (فالיום
ننجيك بيدنك لتكون لمن خلفك آية) فليس معنى
ننجيك نخلصك ، ولكن نلقيك على نجوة من الأرض
بيدنك بدرعك ، يدل على ذلك (لتكون لمن خلفك
آية) وفي القرآن : (يخرجون الرسول وإياكم أن توأموا

المبادئ الأولى لهربرت اسبنسر

بمترجم
الدكتور زكريا ابراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

إذا كان كثير من الناقدین - وفي مقدمتهم العالم الإنجليزى الكبير دارون نفسه - قد اعترفوا بأن هربرت اسبنسر أعظم فيلسوف انجليزى شهده القرن التاسع عشر، فإن أحداً من المفكرين لم يستهدف لحمالات النقاد وتجريح الكتّاب قدر ما استهدف صاحب كتاب « المبادئ الأولى ». وليس بدءاً إلاً تلقى فلسفة هربرت اسبنسر أى رواج عندنا. فقد شاع عن صاحبها أنه مادى لا يعترف بالأخلاق، ملحد لا يسلم بوجود حقيقة إلهية! ولعلّ هذا الاتهام الظالم هو المسئول - إلى حد غير قليل - عن إحجام معظم المشتغلين بالفلسفة عندنا عن التفكير فى نقل أى كتاب من كتب هربرت اسبنسر إلى لغتنا العربية. ولكن مؤرخ الفكر الفلسفى فى القرن التاسع عشر لا يسعه سوى أن يتوقف طويلاً عند هذا الفيلسوف الإنجليزى الكبير: فقد كان لمذهب هربرت اسبنسر فى التطور - بلا نزاع - تأثير كبير على معظم الحركات الفلسفية التى ظهرت فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ونحن نعرف كيف أن برجسون نفسه

قد وقع - فى بداية حياته الفكرية - تحت تأثير فلسفة اسبنسر فى التطور، فضلاً عن أن كثيراً من المفكرين الإنجليز قد وجدوا فى نزعته « اللادريّة » اتجاهاً فكرياً مشروعاً أخذوا على عاتقهم المناذاة به والدعوة إليه.

ولئن كانت الفلسفة التطورية التى دعا إليها هربرت اسبنسر قد لقيت معارضة شديدة من جانب معظم رجال الدين وبعض أهل العلم، إلا أنه من المؤكد أن كتاب « المبادئ الأولى » الذى وضع فيه اسبنسر الدعائم الأولى لهذه الفلسفة قد بقى كتاباً خالداً فى تاريخ الفكر الحديث، خصوصاً وأن الكتّاب قد اهتموا بنقله إلى معظم اللغات الأوروبية، كما ظهرت له أيضاً ترجمة باللغة الروسية نفسها. وليس فى استطاعة أى مشتغل بالفلسفة أن يضرب صفحاً عن هذا المؤلف الكبير: فانه واحد من تلك الروائع الفلسفية النادرة التى تظهر فيها قدرة هائلة على التحليل والتركيب، وبراعة فائقة فى الاستقصاء والاستيعاب. وقد قيل إنه لو قُدِّر لكل كتب هربرت اسبنسر أن تخفى من عالم الوجود، مع بقاء كتاب « المبادئ الأولى » وحده، لكان هذا الكتاب بمفرده كفيلاً

بتسجيل اسم صاحبه في سجل الخالدين من رجال النكر . ولا غرابة في ذلك : فان كتاب « المبادئ الأولى » بناء فكريّ شامخ قد شيده عملاق من عمالقة الفكر الحديث ، وهو - بلا شك - قد أصبح اليوم واحداً من تلك الكتب الكلاسيكية التي يعود إليها بين الحين والآخر مؤرخو الفكر الفلسفي الحديث لكي يتعرفوا على أصول الكثير من الحركات الفلسفية المعاصرة في النصف الأول من القرن العشرين .

٢ - حياة اسبنسر وإنتاجه الفكري

ولد هربرت اسبنسر بمدينة دربي Derby في السابع والعشرين من شهر ابريل عام ١٨٢٠ . وقد كان أبوه مدرساً ناجحاً يؤمن بضرورة قيام التربية على مبدأ « الاستقلال الذاتي » ، اعتقاداً منه بأن المرء لا يحصل ثقافة فكرية ذات بال : اللهم إلا عن طريق التربية الذاتية . ولعلّ هذا هو السبب في أن السيد جورج اسبنسر قد آثر ألا يفرض على ابنه هربرت أيّ مذهب عقلي بعينه ، أو أية عقيدة دينية بعينها ، فضلاً عن أنه كان متسامحاً معه كل التسامح في شتى أمور تعليمه ، وفي كل مراحل تحصيله الدراسي . ومع ذلك فقد كانت البيئة العائلية التي نشأ فيها هربرت اسبنسر ملائمة لذلك الاتجاه العقلي الذي اتخذه فيلسوفنا من بعد : إذ كان معظم اهتمام الأسرة موجهاً نحو المسائل العلمية ، والدينية ، والاجتماعية ، دون أن يقرن هذا الاهتمام بأي ميل إلى العناية بمسائل التاريخ ، والأدب ، والفنون الجميلة . ويُقال إن هربرت اسبنسر أظهر منذ صباه اهتماماً كبيراً بدراسة التاريخ الطبيعي وعلم الأحياء : فكان يجد لذة قصوى في تتبع نمو الحشرات ، وقراءة كتب العلوم . ولما بلغ هربرت اسبنسر الثالثة عشرة من عمره ، أرسله أبوه إلى « هنتون » Hinton عند عمه توماس اسبنسر الذي

كان معروفاً - بين رجال الدين - بقسوته وصرامته ، فتكفل هذا العم بتلقين ابن أخيه مبادئ اللاتينية ، ونظريات الجبر والهندسة . ولكن هربرت اسبنسر كان شاباً عنيداً يميل إلى التمرد على السلطة ، وينزع نحو تأكيد فرديته بكل حدة ، فكان عمه يجد صعوبة كبرى في كبح جماحه وترويض شرسته ! ولعلّ هذا ما حدا بوالده إلى أن يكتب إليه قائلاً : « إن معظم أخطائك إنما ترجع إلى حُسن ظنك بنفسك ، وميلك إلى المبالغة في تقدير مكاسبك العلمية ! ومع ذلك ، فقد كان من آثار تلك الروح الاستقلالية الذاتية ، وذلك الميل البالغ إلى النزعة التجريبية ، أن تمكن هربرت اسبنسر - في السادسة عشرة من عمره - من أن ينشر مقالاً عن ظاهرة « التبلور » في مجلة علمية محترمة كانت تُدعى "Bath Magazine" (١٨٣٦) .

وعلى الرغم من أن آل اسبنسر كانوا يريدون لهربرت أن يصبح معلماً ، إلا أن الشاب المتمرد لم يلبث أن ترك الدراسة عام ١٨٣٨ لكي يعمل مهندساً في سكك حديد برمنجهام وجلوكستر . ويقال إن هربرت اسبنسر أظهر براعة فائقة في ميدان الهندسة وأعمال المساحة ، حتى أن كثيراً من رسومه وخرائطه ما زال محفوظاً في متحف مدينة دربي . ولكن اسبنسر لم يبتق في هذا المنصب أكثر من ثلاث سنوات : إذ لم يكده يبلغ الواحدة والعشرين من عمره ، حتى استهوته المناقشات السياسية والمسائل الاجتماعية التي كانت تقلق بال مواطنيه في ذلك الوقت ؛ فسرعان ما اتجه إلى كتابة مقالات في فن الحكم ، وفي بعض المسائل الأخلاقية (كموضوع التعاطف أو المشاركة الوجدانية) . وقد لقيت هذه المقالات استحساناً كبيراً من جانب النقاد ، فلم يلبث هربرت اسبنسر أن ظفر بمنصب محرر مساعد بصحيفة « الاقتصادي » Economist

عام ١٨٤٤ : ولم يكن عندئذ قد تجاوز الرابعة والعشرين من عمره ... ثم كانت ثمرة تأملاته الفلسفية الأولى كتابه في «الاستاتيكا الاجتماعية» Social Statics (أو التوازن الاجتماعي) ، وهو الكتاب الذي ظهر عام ١٨٥٠ فكشف عن نزعات اسبنسر الفردية ، وأظهر ميله إلى تصور «التطور الاجتماعي» على غرار الترقى العضوى أو التطور البيولوجى . ويقال إن اسبنسر كان قد اعتمز تسمية كتابه باسم «مذهب فى الأخلاق الاجتماعية والسياسية» ، ولكنه عدل عن هذا العنوان فى آخر لحظة ! ومهما يكن من شىء ، فقد شرع هربرت اسبنسر يفكر جديداً - منذ ذلك الوقت - فى إقامة فلسفة تركيبية أو «نستق مذهبى» يوحد عن طريقه شتى المعارف البشرية ، بما فى ذلك علم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم الأخلاق ، وعلم الاجتماع . ولما اختمرت هذه الفكرة فى ذهنه ، طلع على الناس عام ١٨٥٥ بكتاب فى «مبادئ علم النفس» Principles of Psychology كان بمثابة الحلقة الأولى فى سلسلة «الفلسفة التأليفية» (أو التركيبية) : synthetic philosophy التى أخذ على عاتقه تدوين أصولها . وربما كانت ميزة هذا الكتاب أنه كان بمثابة المحاولة الأولى من نوعها فى تاريخ علم النفس من أجل تطبيق نظرية التطور على الظواهر النفسية ، وإن كان البعض قد أخذ عليه أنه أرجع الحالات الشعورية المعقدة إلى عمليات عصبية بسيطة : فجعل من الذهن مجرد حركة بين أجزاء المادة !

ولم تكد تمضى سنتان على ظهور هذا الكتاب ، حتى ظهر لاسبنسر مقال قيم عرض فيه أهم أسس فلسفة التطور بعنوان : «التقدم : قانونه وعلته» (سنة ١٨٥٧) . وقد حاول اسبنسر فى هذا البحث الهام أن يتتبع شتى العمليات التطورية فى مجالات الظواهر المختلفة ، فلم يكتف بتعقبها فى كل من الطبيعتين العضوية وغير العضوية ، بل تعقبها أيضاً فى

مضمارى الأخلاق والاجتماع . وقد أشاد دارون فى مقدمة كتابه «أصل الأنواع» Origin of Species (الذى ظهر عام ١٨٥٩) بمقال هربرت اسبنسر المشار إليه ، كما اعتبر صاحبه واحداً من القلائل الذين سبقوه إلى نظريته . وقد وجد هربرت اسبنسر نفسه مضطراً - بعد ظهور هذا الكتاب العلمى الخطير - إلى تعديل بعض آرائه الخاصة بالتطور العضوى ، ولكنه ظل متمسكاً بموقفه التطورى الخاص فيما يتعلق بترقى الجهاز الاجتماعى من جهة ، وفيما يتعلق ببعض الاعتبارات الأخلاقية والميتافيزيقية من جهة أخرى . ولم يلبث فيلسوفنا أن تحقق من أنه إذا كان له أن يصوغ «فلسفته التأليفية» على صورة نستق منطقى متماسك ، فلا بد له بادية ذى بدء من أن يضع الأسس العامة للمذهب على صورة «مبادئ» تكون بمثابة الدعائم الأولى لنظريته فى التطور . ومن هنا فقد طلع هربرت اسبنسر على الناس - عام ١٨٦٠ - مشروع تخطيطى لهذه «الفلسفة التأليفية» التى أرادها أن تضم مسائل الحياة ، والنفس ، والاجتماع ، والأخلاق . وقد ظهر الكتاب الأول من هذه المجموعة عام ١٨٦٢ بعنوان : «المبادئ الأولى» First Principles ، حاوياً للخطوط العامة للمذهب اسبنسر فى التطور ، ثم أعقبه كتاب «مبادئ علم الحياة» (١٨٦٤ - ١٨٦٧) فى مجلدين كبيرين ، فكان بمثابة تطبيق للمذهب على الطبيعة العضوية ، ولم يلبث اسبنسر أن أتبعه بكتابه الثالث فى «مبادئ علم النفس» (١٨٧٠ - ١٨٧٣) ، فكان بمثابة محاولة من أجل تطبيق مبدأ التطور على الظواهر النفسية . واستمر هربرت اسبنسر فى نشاطه التأليفى فأصدر فى الفترة ما بين سنة ١٨٧٦ وسنة ١٨٩٦ كتابه الضخم «مبادئ علم الاجتماع» فى ثلاثة أجزاء تعرض فى الجزء الأول منها لدراسة طبيعة الظواهر الاجتماعية ، وحاول أن يستقوى قوانين الحياة الاجتماعية

كما درس تطور الحكومات وشتى مظاهر التنظيم السياسي ... الخ . وأما في الجزء الثاني منها فقد درس ضرورياً ثلاثة من التنظيم : ألا وهي التنظيم الاكليزيكي (أو الديني) ، والتنظيم الطقسي ، والتنظيم الاقتصادي وأخيراً عرض اسپنسر في الجزء الثالث من كتابه لدراسة التقدم اللغوي والترقي الذهني والتطور الجلي . كما اهتم بدراسة تطبيق نظريته في التطور على التقدم الأخلاقي والترقي الاجتماعي بصفة عامة . ولم يلبث اسپنسر أن كرّس كتاباً بأكمله لدراسة الظاهرة الأخلاقية ، فأصدر في الفترة ما بين عام ١٨٧٩ وعام ١٨٩٢ كتاباً هاماً في جزأين بعنوان « مبادئ علم الأخلاق » عرض في الجزء الأول منه لدراسة مُعطيات الأخلاق ، وحاول أن يستقرىء قوانين الحياة الأخلاقية ، كما اهتم بالبحث في مبادئ السلوك الفردي ، بينما نراه يعرض في الجزء الثاني منه لدراسة مفهوم العدالة وأخلاق التعاطف وطبيعة السعادة البشرية ... الخ .

ولهربرت اسپنسر أيضاً كتاب « في التربية Education » ظهر عام ١٨٦١ ، وكتاب آخر في « تصنيف العلوم Classification of Sciences » : ظهر عام ١٨٦٤ ، كما أن له « ترجمة ذاتية » autobiography (سنة ١٨٦٤) حاول أن يكشف لنا فيها عن طبيعة تكوينه العقلي ، ونوع السمات الأخلاقية التي تميزت بها شخصيته . وقد اعترف فيلسوفنا في ترجمته الذاتية بأنه كان يملك « غريزة هندسية » جعلته يفرح بالنظام غراماً لا حداً له ، فكان يجد لذة قصوى في تشييد نسق عقلي متكامل ، وكان يركب مذهبه الفلسفي بمقدرة بنائية فائقة . وقد قضى اسپنسر ثلاثين عاماً ظل خلالها يستمتع بلذة تركيب مذهبه وتحقيق التوافق بين كل جزء من أجزائه وبين الإطار التطوري العام . ولم يكن اسپنسر مديناً في هذا العمل لأي فيلسوف سابق : فانه - كما قال - لم يستطع أن يقرأ

محاورات أفلاطون ، كما أنه لم يحاول يوماً أن يطالع بانتظام مقال لوك في العقل البشري ، فضلاً عن أنه لم يكده يقرأ كتاب كانت في « نقد العقل الخالص » حتى ألقى به جانباً : إذ وجد كانت يقرر أن المكان والزمان ليسا إلا صورتين ذاتيتين كامنتين في باطن الوعي البشري ! ومن هنا فقد بقي إنتاج اسپنسر الفكري وُلد تأملاته الشخصية ، حتى لقد قال جون ديوي أن اسپنسر كان يتمتع بمتعة بمتعة عجيبة ضد كل عدوى ذهنية !

والحق أن السمة الأولى التي تميّز بها تفكير هربرت اسپنسر عن كل تفكير فلسفي آخر إنما هي سمة « الاستقلال الفكري » . صحيح أننا نجد في فلسفته أصداء لآراء فلاسفة إنجليز مثل هاملتون Hamilton ومانسل Mansel ولكن من المؤكد أن نزعة اسپنسر المسمّاة بـ « اللادرية » Agnosticism قد تميّزت بوضوح عن نزعة هذين الفيلسوفين في « نسبية المعرفة » ولئن كنا نجد لدى فيلسوفنا تأثراً واضحاً بنظرية دارون في التطور ، إلا أن في مذهبه الميتافيزيقي العام نفحة روحية لا نكاد نجد لها نظيراً عند دارون . ومن هنا فقد ظل اسپنسر يؤمن بحقيقة مجهولة أراد من ورائها أن يعبر عن شعوره بما في الوجود من عمق ونموض وسرية ، وكأنما عزّ عليه أن يظن البعض أنه قد استطاع أن يفتش كل أسرار الوجود باهتدائه إلى مبدأ « التطور » .

وعلى الرغم من أن هربرت اسپنسر قد اصطدم في حياته بالكثير من العوائق المادية والصحية والاجتماعية فانه قد ثابر على إنجاز مشروعه الفلسفي الضخم أكثر من ثلاثين سنة بصورة رائعة تدعو إلى الإعجاب . ولم تكن حالة اسپنسر المالية لتسمح له بتنفيذ هذا المشروع على حسابه الخاص ، ولكنه مع ذلك رفض الكثير من العروض السخية التي جاءت من كثيرين ، وفي مقدمتهم زميله الفيلسوف الإنجليزي المعروف

چون ستیوارت میل . وکثیراً ما كان المعجبون به يرسلون إليه المنح والهدايا ، ولكنه كان يرفضها في إباء وشمم . وهكذا واصل هربرت اسپنسر عمله الفلسفي الضخم بمثابرة عجيبة ، متحدياً بالمرض وضيق ذات اليد ، إلى أن وافته المنية في الثامن من ديسمبر عام ١٩٠٣ ، بعد حياة خصبة عامرة بالنشاط حافلة بالإنتاج .

٣ - تحليل كتاب « المبادئ الأولى »

قسّم هربرت اسپنسر كتابه الفلسفي الضخم إلى جزأين أساسيين أطلق على الأول منهما اسم « المجهول » أو « الحقيقة المستغلة » Unknowable وسمّى الجزء الثاني منهما باسم « المعلوم » أو « الحقيقة القابلة للمعرفة » Knowable وسنحاول فيما يلي أن نقدم للقارئ العربي خلاصة وافية لجزئين الأساسيين اللذين يتكون منهما الكتاب .

١ - المجهول : ينقسم الجزء الأول من كتاب اسپنسر إلى خمسة فصول ، يعرض في الفصل الأول منها لدراسة كل من الدين والعلم ، ثم ينتقل في الفصل الثاني إلى دراسة « الأفكار الدينية القصوى » ، لكي لا يلبث في الفصل الثالث أن يعرض بالبحث لدراسة « الأفكار العلمية القصوى » منتقلاً بعد ذلك إلى تناول مشكلة « نسبية المعرفة البشرية » في الفصل الرابع ، لكي ينتهي إلى محاولة « التوفيق بين الدين والعلم » في الفصل الخامس والأخير من هذا الباب .

ويبدأ فيلسوفنا دراسته بأن يبين لنا في الفصل الموسوم باسم « الدين والعلم » أن هناك قبساً من الحقيقة في كل مذهب من المذاهب مهما كان من خطئه ، بل في كل عقيدة من العقائد مهما كان من تهاقها . ومهما كان من أمر الخرافات العديدة أو الخزعبلات الكثيرة التي قد نلتقي بها لدى بعض أصحاب المعتقدات الدينية ، فإن من المؤكد أن عقائدهم

كانت تحتوي في الأصل -- إن لم نقل بأنها لازالت تحتوي حتى الآن -- على قسط من الصواب (قل أو أكثر) . وحسبنا أن نلحظ إلى سائر الديانات التي طالما تمدّك بها البشر في كل زمان ومكان ، لكي نتحقق من أنها جميعاً تشترك في خاصية واحدة (على الأقل) ألا وهي الإيمان بحقيقة عليا تتجاوز نطاق العقل ، وتعدو دائرة الفهم . ففي العاطفة الدينية إحساس غامض بوجود قدرة فائقة للطبيعة هيئات للعقل البشري أن يتسبر غورها أو أن يفرض أسرارها . ولإذن فإن « الدين » ليس شيئاً مصطنعاً اخترعه العقل البشري ، بوحى من نزوات خياله ، أو تحت تأثير مخاوفه وآماله ، بل هو وليد تأثير الأشياء على الإنسان ، بمعنى أنه رد فعل تلقائي للفكر والقلب البشريين ، استجابة لتأثير العالم الخارجي على الوجود البشري . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى العلم : فإن العلم ليس ابتكاراً فائقاً للطبيعة تفتق عنه ذهن الإنسان (كما وقع في ظن أولئك الذين بالغوا في تمجيده ، وقالوا بأنه في تعارض تام مع المعرفة العادية) ، بل العلم هو التجربة اليومية العادية نفسها ، وقد أصبحت - بفعل تطورها الطبيعي - أكثر دقة وأشد عمقاً وأعظم ترابطاً ، وأقدر على تجاوز حدود الإدراك الحالى ، من التجربة العامة المتبدلة . وإذن فإن للعلم والدين أصلاً واحداً مشتركاً ، ما دام المصدر الذي يرتد إليه كل منهما إنما هو عملية احتكاك العقل البشري بالعالم أو تفاعله مع الطبيعة . وتبعاً لذلك فإنه قد يكون من خطئ الرأي أن نتساءل عن إمكان قيام « تعايش سلمى » بينهما : ما دام الواقع يشهد بأنهما قد عاشا دائماً جنباً إلى جنب ، وأنهما لا زالا يعيشان جنباً إلى جنب . حقاً إن العلم - في الوقت الحاضر - قد يحاول في بعض الأحيان النفاذ إلى المجال الخاص بالدين ، كما أن الدين قد يجور على العلم فيحاول

حل مشكلات لا يحلها إلا العلم ، ولكن من المؤكد مع ذلك أننا لو نفذنا إلى أعماق كل منهما لاستطعنا أن نجد أساساً مشتركاً تتلاقى عنده الحقيقة الدينية مع الحقيقة العلمية . ولا بدّ لمثل هذا الأساس المشترك من أن يكون بمثابة حقيقة مجردة إلى أعلى درجات التجريد ، حتى نضمن قيام ضرب من التوافق بين كل من الدين واللعلم . فليس لنا أن نتوقف عند العقائد الدينية الجزئية ، أو عند الحقائق العلمية المحددة ، بل لا بدّ لنا من البحث عن أعم الحقائق وأكثرها تجريداً ، حتى يتسنى لنا التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية . ولما كان الدين والعلم واقعتين كبيرتين تدخلان في تكوين عقل واحد بعينه ، وتستجيبان لمظهرين مختلفين من عالم واحد بعينه ، فإنه لا بدّ من أن يكون ثمة انسجام جوهريّ بينهما ، وبالتالي فإن أشد الحقائق تجريداً في الدين ، وأشد الحقائق تجريداً في العلم ، لا بدّ من أن تكون في خاتمة المطاف حقائق واحدة بعينها .

ثمّ تحدثنا اسپنسر في الفصل الثاني من كتابه عن «الحقائق الدينية القصوى» (Ultimate scientific ideas) فيبين لنا كيف أن جانباً كبيراً من اهتمام الدين قد انصرف إلى دراسة مشكلة «أصل العالم» . ولو أننا نظرنا إلى الحلول المختلفة التي قدمها لنا الأديان في كل زمان ومكان لهذه المشكلة ، لوجدنا أنها لا تكاد تخرج عن احتمالات ثلاثة : فإما أن نقول بأن العالم قديم قد وُجد منذ الأزل ، أو نقول بأنه قد وُجد من تلقاء نفسه ، أو نقول بأن قوة خارجية هي التي أوجدته . ولكننا لو أخضعنا هذه الحلول الثلاثة للنقد الفلسفي الدقيق لألفينا أنها جميعاً لا تخرج عن كونها آراء متهافنة لا تقبل التعقل : لأنها تنطوي على متناقضات أصلية هيئات للعقل أن يتكفل بحلها ! وسواء نسبنا إلى العالم «وجوداً ذاتياً» self-existence أم قلنا بأنه قد وُجد من تلقاء ذاته ، أم قلنا بأنه

من خلق قوة خارجية ، فإننا في كل هذه الحالات إنما نتصوّر إمكان وجود شيء يكون هو نفسه علة لذاته ! ولا تختلف النزعة التأليهية - في هذا الصدد - عن النزعة الإلحادية : لأن الواحدة منهما تقول بأن الله علة لذاته ، في حين أن الأخرى تقرر أن الكون هو الذي يمكن أن نقول عنه إنه علة لذاته . ومعنى هذا أن كلاً منهما تقول بنكرة «الوجود الذاتي» ، وكأن في استطاعة شيء ما أن يكون علة لنفسه ! وسواء قلنا بالإلحاد ، أم بوحدانية الوجود ، أم بالتأليه : فإننا في هذه الحالات جميعاً إنما نهيب بفكرة لا سبيل إلى تصوّرها في الذهن على الإطلاق ، ألا وهي فكرة وجود شيء من تلقاء ذاته وجوداً قديماً أزلياً ! ولكن ، لما كانت فكرة «الوجود الذاتي» هي فكرة متناقضة تهدم نفسها بنفسها ، فإن هربرت اسپنسر يقرر أن العقل البشري المحدود لا يملك سوى رفض تلك المذاهب الدينية الثلاثة رفضاً باتاً . ولا يتوقف اسپنسر طويلاً عند اللاهوت التقليدي الذي ينسب إلى «المطلق» صفات «الوحدة» أو «الحرية» أو «الشخصية» أو «الخيرية» أو «العدالة» ، بل هو يقتصر على ترديد «نقد» هاملتون ومانسل لكي يبين لنا أن كل هذه الصفات إنما تفضي بنا في خاتمة المطاف إلى متناقضات جوهرية لا يقبلها العقل ولا يُسيغها المنطق . وأما إذا كان لنا أن نبحث عن حقيقة جوهرية تنفق عليها الأديان جميعاً - مهما كان من اختلاف عقائدها - ويتم عن طريقها الصالح بين العلم والدين ، فربما كان في وسعنا أن نقول إن «وجود العالم» بكل ما يشتمل عليه وما يحيط به - إنما هو سرّ يتطلب التفسير . فالعلم والدين مجمعان على القول بأن القوة التي يكشف لنا عنها الكون إنما هي قوة هائلة تتحدّى العقل وتستهين بالمنطق !

ثمّ يعرج اسپنسر في الفصل الثالث من كتابه على موضوع «الأفكار العلمية القصوى» (Ultimate

العقل أن يسبر غور الوقائع الموضوعية أو الذاتية ، بل هو مضطر إلى الاعتراف في النهاية بعجزه عن فض أسرار حقائق الوجود القسوى . وهنا تتجلى لنا عظمة العقل البشري وتفاهته في الآن نفسه : فإن للعقل قدرة عاجز تماماً عن السيطرة على كل ما يعدو نطاق التجربة . ولهذا فإن الفيلسوف يعلم حق العلم أن شيئاً ما لا يمكن أن يُعرف على حقيقته ، أو في صميم ماهيته ، معرفة تامة مطلقة ، ما دام من طبيعة العقل البشري التوقف عند الظواهر والاقتصار على معرفة العلاقات القائمة في التجربة .

وأما في الفصل الرابع من كتاب « المبادئ » ، فإن اسپنسر يحدثنا عن « نسبة كل معرفة » ، بعد أن أظهرنا في الفصول السابقة على استحالة وصول العقل إلى معرفة مطلقة . وهو يترر هنا أن التجربة شاهدة على أن ثمة حقيقة مجهولة تكن وراء شتى الظواهر ، وإن كان التحليل العقلي يقتادنا إلى البرهنة على استحالة إدراك مثل هذه الحقيقة . ومعنى هذا أن النتيجة التي يوصلنا إليها استقراؤنا للتجارب العامة والخاصة ، تؤيد أيضاً بدراستنا لطبيعة التفكير نفسه . وهناك سيدلان نستطيع عن طريقهما أن نثبت نسبة المعرفة : لأننا نستطيع أن ننظر إلى نتاج الفكر على نحو ما يتمثل في التعميمات العلمية ، كما أننا نستطيع أيضاً أن ننظر إلى عملية process التفكير نفسها على نحو ما يقوم بها الذهن في إدراكه للعلاقات القائمة بين الظواهر . ويبدأ اسپنسر بدراسة « نتاج الفكر » ، لكي يبين لنا أن العقلية العلمية تبدأ دائماً بدراسة بعض الوقائع العينية الخاصة ، ثم تحاول تفسير تلك الوقائع بإدراجها تحت وقائع أخرى أعم منها ، لكي لا تلبث أن تدرج هذه الوقائع العامة - بدورها - تحت وقائع أخرى أشد منها عمومية ، إلى أن تبلغ حقيقة أعم لا يكون في وسعها أن تهتدى إلى ما هو أعم منها . ولما

(religious ideas) ، فيحاول أن يظهرنا على أن العلم ليس من البدهاة والوضوح بما يتوهم الكثيرون ، وإنما هو مضطر إلى الاستعانة بالكثير من المفاهيم الغامضة التي لا سبيل إلى تفسيرها ، كالزمان والمكان والمادة والحركة والقوة وما إلى ذلك . وليس في استطاعة العقل البشري أن يستغنى عن أمثال هذه المفاهيم : فإنها أدوات ضرورية للبحث العلمي الذي يقوم على إرجاع الكيف إلى الكم . ولكننا لو حاولنا أن نتصور كل هذه المفاهيم العلمية في العقل تصوراً واضحاً متميزاً ، لانتهينا إلى مجموعة من المتناقضات التي لا يمكن أن يقبلها العقل ! ولننظر مثلاً إلى مفهومى المكان والزمان : فهل نقول بأنهما مفهومان واقعيان موضوعيان ، أم نقول بأنهما مفهومان ذهنيان ذاتيان ؟ هذا ما يجيب عليه اسپنسر بقوله : إن العقل البشري عاجز تماماً عن تفهم حقيقة أمر كل من « المكان والزمان » ، وإن كان الشعور شاهداً بأنهما كائنان خارج الذهن - لا داخله - . واسپنسر يتوقف طويلاً عند حجج كانت في تصور « ذاتية المكان والزمان » ، لكي يبين تهافتها ، ولكنه يخلص من هذه المناقشة إلى استحالة تصور المكان والزمان تصوراً عقلياً واضحاً . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى المفاهيم العلمية الأخرى : كمفاهيم المادة ، والحركة ، والقوة : فإنها جميعاً تصورات غير قابلة للتعقل ، إن لم نقل بأنها - في جوهرها - أسرار دفينه هيئات للعقل أن يسبر أغوارها . ويمضى اسپنسر إلى حد أبعد من ذلك ، فيقول إنه سواء اتجه العقل البشري بأنظاره نحو العالم الداخلى أم نحو العالم الخارجى ، فإنه لن يجد نفسه إلا بإزاء وقائع هيئات له أن يتمثلها على حقيقتها . حقاً إن هناك وقائع تقبل التفسير ، ولكننا كلما أوغلنا في التجريد . ألفينا أنفسنا بإزاء وقائع غامضة لا تقبل التفسير . وهذا هو معنى قول اسپنسر : « إن الأفكار العلمية القسوى إنما هي حقائق لا تقبل التفسير » . فليس في استطاعة

كان من الضروري للفكر أن يتوقف في سلسلة العلل والمعلولات. فإن العقلية العلمية لا بد من أن تجد نفسها بإزاء حقيقة لا تقبل التفسير. نظراً لأنها تمثل واقعة عامة غير مشروطة. ومن هنا فإن التعميمات العلمية لا بد من أن تقف عندنا في نهاية الأمر إلى تعميم مطلق لا يقبل الفهم !

ولو أننا عمدنا الآن إلى دراسة « عملية التفكير » ذاتها ، لوجدنا أن الطابع النسبي للمعرفة البشرية هو حقيقة تشهد بها طبيعة التفكير البشرى . وهنا يهيب هربرت اسپنسر بالأدلة التي استند إليها سلفه السير وليم هاملتون في إثبات استحالة تصور المطلق ، فيقرر أن كل محاولة يقوم بها العقل من أجل تصور المطلق أو اللامتناهي لا بد أن تنتهي في خاتمة المطاف إلى تعيينه أو تحديده . وبالتالي فإنها لا بد من أن تحوله إلى « نسبي » أو « متناه » . والواقع أن كل فعل من أفعال الشعور لا يمكن أن يصبح فعلاً واضحاً متميزاً . اللهم إلا إذا توافرت له عناصر ثلاثة ألا وهي : التمايز ، والعلاقة . والتشابه . ومعنى هذا أنه إذا أريد لأية حالة ذهنية أن تستحيل إلى فكرة أو معرفة . فإنه ليس يكفي لهذه الحالة الذهنية أن تصبح متميزة أو منفصلة (من حيث النوع أو الكيف) عن كل ما تقدم عليها من حالات ذهنية سابقة . وإنما لا بد لها أيضاً من أن تكون شبيهة أو مماثلة (من حيث النوع أو الكيف) لبعض الحالات الذهنية التي سبق لنا إدراكها من قبل . ولهذا فإن المعرفة لا تكون ممكنة - في رأى اسپنسر « اللهم إلا إذا اقترنت بعملية « تعرف » recognition تكون مصاحبة لها . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأننا لا نعرف الشيء معرفة تامة اللهم إلا إذا كان في وسعنا أن نشبهه (من بعض الوجوه أو من كلها) بشيء أو أشياء أخرى سبق لنا إدراكها . وأما إذا لم تكن للشيء أية صفة مشتركة تجمع بينه وبين أى شيء آخر سبق لنا إدراكه ، فإن

مثل هذا الشيء لا بد من أن يظل لغزاً منيعاً أو سرّاً مجهولاً يخرج تماماً عن حدود المعرفة .

ولو أننا طبقنا هذه الحقيقة على ما اعتاد الناس تسميته باسم « العلة الأولى » أو « اللامتناهي » أو « المطلق » ، لوجدنا أنه هيهات للعقل أن يدرك « المطلق » مادامت كل معرفة تفترض اختلافاً أو شها ، والمطلق - بحكم تعريفه - هو ما ليس كمثل شيء ! ومعنى هذا أنه لما كان « المطلق » مما يستحيل تصنيفه أو تشبيهه أو مقارنته بأى شيء آخر ، فإن من العبث أن ندرجه تحت أية مقولة - كائنة ما كانت - ، لأننا عندئذ إنما نضعه جنباً إلى جنب مع ما هو بطبيعته نسبي أو مشروط . وقصارى القول أنه لما كان الفكر يتضمن بالضرورة العلاقة relation والتمايز difference والتشابه likeness فإنه لا سبيل لنا مطلقاً إلى تعقل « اللامتناهي » أو « المطلق » أو « اللامشروط » The Unconditioned ، مادام من المستحيل أن يوجد شيء خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه .

ولو أننا صوبنا أنظارنا إلى « علاقة الذهن بالعالم » لكان في وسعنا أيضاً أن نتوصل إلى نتيجة مماثلة . وذلك لأنه لما كانت « الحياة » عبارة عن توافق مستمر أو تكيّف متصل للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية ، فإن ما نسميه باسم « الحقيقة » إنما هو تحقق التطابق التام بين العلاقات الذاتية والعلاقات الموضوعية : بحيث يتم للفعل البشرى ضرب من النجاح أو التوفيق ، فتستمر الحياة على قيد البقاء . وأما « الخطأ » الذي يستعدم معه مثل هذه التطابق الدقيق ، فإنه لا بد من أن يؤدي إلى الفشل ، وبالتالي إلى الموت . وما دامت « الحياة » لا تخرج عن كونها تكيّفاً للذهن مع العالم ، أو توافقاً للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية ، فإنه هيهات لنا أن ندرك « الذهن » في ذاته ، أو « العالم » في ذاته . ولا غرابة

في ذلك : فان كل فعل من أفعال المعرفة إنما هو علاقة تنشأ في الشعور بين بعض الحالات الذاتية من جهة ، وبعض القوى الموضوعية من جهة أخرى . وليست نسبية المعرفة سوى النتيجة الضرورية التي تترتب على كون المعرفة علاقة تنشأ في الوعي أو الشعور ، استجابة لعلاقة قائمة في البيئة أو الوسط الخارجي . وما دامت « عملية التفكير » إنما هي عملية « ربط » ، فان « الفكر » لا يمكن أن يعبر إلاً عن مجموعة من « العلاقات » .

هذا إلى أن المعرفة التي نحن مُيسرّون لها إنما هي بالضرورة تلك المعرفة النافعة أو المفيدة لنا في حياتنا العملية . فنحن لانعرف القوى الخارجية التي تؤثر علينا إلا بقدر ما هي نافعة أو مفيدة لنا . وتبعاً لذلك فاننا نعرف الظواهر في تواقها وتتابعها ، دون أن نتمكن من معرفتها قط في ذاتها . وما دام المهم — بالنسبة إلينا — إنما هو تحقق ضرب من التوافق بين « الأفعال الداخلية » و « الأفعال الخارجية » ، فإن أقصى ماتطمح إليه المعرفة البشرية إنما هو إدراك أسباب هذا التوافق . وأما معرفة الأشياء في ذاتها ، فهذا ما يعدو نطاق كل معرفة بشرية نسبية . وليس يكفي أن نقول إن كل تحليل لأفعالنا الحيوية لابد من أن يكشف لنا عن استحالة معرفة الأشياء في ذاتها ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن مثل هذه المعرفة — حتى لو كانت ممكنة — لن تكون إلاً معرفة عقيمة لا فائدة منها ولا طائل تحبها !

ولكن* ، هل يكون معنى هذا أن نسلّم مع هاملتون بأن « المطلق » هو مجرد « سائب » لكل قابلية للإدراك ، وكان معناه معنىً معدولٌ سلبيٌّ لا ينطوي على أية حقيقة إيجابية ؟ أو بعبارة أخرى : هل نقول بأن « المطلق » ليس موضوعاً لأي فكر أو لأي شعور ، بل هو مجرد انعدام لشئ الشروط التي يكون الشعور أو الوعي ممقتضاها ممكناً ؟ — هذا ما يجب عليه هربرت

اسبنسر بالنفي : فإن هناك إلى جانب الوعي المحدّد الذي يصوغ المنطق قوانينه ، وعياً آخر غير محدّد : indefinite هيئات لنا أن نصوغه . فهناك إذن إلى جانب الأفكار التامة ، والأفكار الناقصة التي تقبل التمام ، أفكاراً أخرى يستحيل علينا أن نستكملها ، وإن كانت مع ذلك أفكاراً حقيقية ، بمعنى أنها آثارٌ سويةٌ للذهن البشري . والحق أننا حينما نقرر أنه ليس في وسعنا أن نعرف « المطلق » ، فإننا نحكم ضمناً بأن هذا المطلق موجود . ومعنى هذا أن في صميم إنكارنا لقدرتنا على معرفة « المطلق » اعترافاً ضمناً بوجود هذا « المطلق » . وهذا وحده دليل كاف على أن « المطلق » الذي حكمنا بعجزنا عن معرفته ، كان ماثلاً أمام أذهاننا ، لا باعتباره عدماً ، بل باعتباره « شيئاً » . وبالمثل يمكننا أن نقرر أنه لما كان « الشئ في ذاته » هو الطرف المقابل للـ « ظاهرة » : فإنه يستحيل علينا أن نقول بأن معرفتنا هي مجرد معرفة بالظواهر ، دون أن نقرر في الوقت نفسه أن ثمة « شيئاً في ذاته » أو « وجوداً حقيقياً » هي منه بمثابة المظهر الخارجي ، مادام من المستحيل علينا أن نتعقل « الوجود الظاهري » دون أن نتعقل في الوقت نفسه « الوجود الحقيقي » .

وأما الزعم بأن « المطلق » أو « اللامشروط » أو « اللانسي » إنما هو ماثل في الشعور بوصفه مجرد « سلب » أو « نفي » negation ، فإنه زعم خاطئ يجعل من المستحيل علينا أن نتصور العلاقة بينه وبين « النسبي » : لأن واحداً من حدّي العلاقة سيكون في هذه الحالة غائباً عن الشعور . وحين تصبح « العلاقة » غير قابلة للفهم ، فإن « النسبي » نفسه سيكون عندئذ غير قابل للفهم ، نظراً لانعدام أحد حدّي التناقض . وتبعاً لذلك ، فإن تصورنا للمطلق أو « اللامتناهي » أو « اللامشروط » ليس مجرد تصور سلبي ، بل هو في صميمه تصور « إيجابي »

محصن : وإن كان هذا التصور -- بطبيعته -- لا يبدؤ
من أن يظل « تصوراً » ناقصاً غير محدد indefinite
ويلاحظ هربرت اسپنسر النتائج التي توصل
إليها في هذا الفصل فيقول إن هاملتون ومانسل
مختان حين يذهبان إلى القول باستحالة فهم « المطلق » ،
ولكنهما يخطئان حين يعتقدان أن معنى « المطلق »
معنى سببي معقول . وآية ذلك أنه يستحيل علينا
أن نقول بأن معرفتنا لا تنصب إلا على الظواهر ،
دون أن نتصور في الوقت نفسه وجود « موجود »
تكون هذه الظواهر ممثلة له . ففي صميم قولنا
بأن كل معرفة إنما هي مجرد معرفة نسبية تأكيدياً
لوجود « المطلق » أو « اللانسي » . ولما كان تفكيرنا
بطبيعته تفكيراً ترابطياً يقوم على العلاقات : فإن
« النسبي » نفسه سرعان ما يصبح غير قابل للتصور ،
إن لم نتصور وجود علاقة بينه وبين حد آخر
« مطلق » أو « غير نسبي » ، وإلا لأصبح هو نفسه
« المطلق » وهذا تناقض ! وقصارى القول أنه لا بد
من افتراض وجود شيء ثابت يكمن خلف شئ
الأعراض المتغيرة ، دون أن يكون من الضروري
لهذا الشيء أن يكون معيناً أو قابلاً للتحديد . وهكذا
يخلص اسپنسر إلى القول بأن قوانين الفكر التي
تحظر علينا تكوين تصور عن موجود « مطلق » هي
بعينها التي تحظر علينا استبعاد هذا التصور .

ثم ينتقل هربرت اسپنسر في الفصل الخامس من
كتابه إلى مشكلة « التوفيق بين الدين والعلم » ،
فيتساءل قائلاً : « إذا كان كل من الدين والعلم
يسلم بوجود « مبدأ مطلق » هيات لنا أن نسبغوروه ،
أو « حقيقة عليا » يستحيل علينا أن نزيح النقاب
عن أسرارها ، فمن أين نشأ إذن ذلك التعارض
المزعوم بين الدين والعلم ؟ ... الحق أن الدين قد
أدّى - ولا زال يؤدي - دوراً هاماً في حياة
البشر : لأنه قد حال بينهم - ولا زال يحول بينهم -

وبين الاستغراق التام في « النسبي » أو « المباشر »
The immediate . فالدين قد أيقظ شعور البشر
وجعلهم يحسّون بوجود شيء يمتد فيما وراء الإدراك
الحسيّ المباشر . ولكن الأديان قد حاولت أن
تصف تلك « الحقيقة العليا » ببعض الصفات البشرية
أو الخصائص الطبيعية ، فلم تثبت أن هبطت بالعقيدة
الدينية الكبرى القائلة بوجود « المطلق » إلى مستوى
الخرافات ، أو الأساطير ، أو الخزعبلات ! وليس
من شك في أن « العلم » هو الأداة الفعالة التي أسهمت
في تنقية الدين من أمثال هذه الشوائب ؛ وإن كان
الدين نفسه قلما يعترف بهذا الجميل الكبير الذي
يدين به للعلم ! وآية ذلك أن العلم حين كشف عن
وجود نظام مستقر في الطبيعة ، فإنه قد أسهم بذلك
في القضاء على فكرة « الفوضى » أو « الاضطراب »
disorder التي تكمن من وراء شئ الخرافات
الدينية . ولما كانت التجربة العلمية قد أثبتت أن
التغيرات المتشابهة في الطبيعة تحدث دائماً آثاراً
متشابهة ، فقد بدأت تختفي من ذهن البشرى
فكرة وجود قوى مُشخصّة تخضع الطبيعة
لمشيئاتها المتقلّبة ! وهكذا جاءت فكرة « القانون
العلمي » فقربت ذهن البشرى من الحقيقة العامة
أو المبدأ المحرّد ، ونأت به عن النزعة التشخيصية
الزائفة ، وعملت في الوقت نفسه على تنقية العقيدة
الدينية من شئ العناصر « اللادينية » التي امتزجت
بها . واسپنسر يعترف بأن العلم نفسه قد مرّ خلال
مراحل تطوره بالكثير من الأزمات ، فكانت الظواهر
الطبيعية تُفسّر على غرار الوقائع النفسية ، كما
حدث مثلاً قديماً حينما كان العلماء يظنون أن « الطبيعة
تجزع من الحلاء » ، أو أن ثمة نفساً حية تشيع في
العالم المادّي ، كما كان بعض العلماء يتوهمون أن في
استطاعة العقل أن يتوصل إلى معرفة أسمى القوى
الكامنة في الطبيعة ، فكانت أمثال هذه النزعات

« غير العلمية » unscientific هي المسئولة عن اصطدام العلم بالدين . ولكن مهما كان من أمر تلك العثرات التي تردت فيهما كل من الدين والعلم - أثناء تطورها - فإن من المؤكد أنه ترقى المعرفة البشرية قد اقترن بتآزر هذين القطبين الهامين من أقطاب النشاط الحضارى خصوصاً وأن تطور العلم قد دنا به من فكرة « الحقيقة المغلقة » التي يقول بها الدين ، فكان العلم بذلك نصيراً للدين ، وعاملاً هاماً في المحافظة على نقاء العقيدة الدينية الكبرى من شتى شوائب التشبيه أو التخصيص .

وأما تلك المحاولات المتكررة التي طالما بذلها رجال اللاهوت في سبيل وصف « المطلق » أو « الحقيقة العليا » ببعض الصفات ، كأن يقولوا مثلاً إن المطلق « خير » أو « عادل » ، أو « رحيم » أو « قادر على كل شيء » أو ما إلى ذلك ، فإن اسپنسر لا يرى فيها سوى انتقاص من قدر تلك « الحقيقة المجهولة » التي لا وجه للقياس بيننا وبينها على الإطلاق ! ولكن الظاهر أن البشر - في كل زمان ومكان - قد تصوروا أن أعلى صورة من صور العبادة إنما هي تلك التي يوحدون فيها بين ذواتهم من جهة ، وموضوع عبادتهم من جهة أخرى . ولعل هذا هو السبب في أن كثيراً من الفلاسفة قد ذهبوا إلى اعتبار الله حقيقة مُشخَّصة وكان « المطلق » لا بد من أن يكون على صورتنا ومثالنا ! ويُقال إن أحد الملوك صرح يوماً بأنه كان يود أن يشهد عملية الخلق ، لأنه لو كان حاضراً ، لتقدم ببعض النصائح الثمينة ! ولكن ربما كان هذا الملك - في رأى اسپنسر - أشدّ تواضعاً من أولئك اللاهوتيين الذين يصفون علاقة الخالق بالخلية ، ويحددون شروط الفعل الإلهي ، ويتحدثون عما كان الله يفعل قبل خلق العالم ! حقاً إنه كثيراً ما يقع في ظننا أننا نُعلَى من شأن الجوهر الإلهي حينما ننسب إليه صفات كالشخصية ، والحرية ، والخيرية ، والحجة ، والقدرة المطلقة (أو ما إلى ذلك من صفات) ،

ولكن من المؤكد أن الاعتراف بعجز العقل عن فهم السر الإلهي وإدراك غاية الوجود إنما هو أقرب إلى الديانة الحقيقية - فيما يقول اسپنسر - من سائر التصورات اللاهوتية التي تهبط بالله إلى مستوى البشر ! (anthropomorphous)

وأما إذا اعترض البعض على تصور اسپنسر للحقيقة الإلهية بقولهم : « إنك تقدم لنا تجريداً محضاً لا سبيل إلى تصوره ، بدلا من ذلك الموجود الحقيقي الذي نشعر نحوه ببعض المشاعر » ، كان رد اسپنسر على هذا الاعتراض أن الانتقال من مرحلة الإيمان الساذج إلى مرحلة الإيمان العميق لا بد من أن يقترن بضرب من التمرد ! فالناس يعز عليهم دائماً ألا يكون « المطلق » كائناً مُشخَّصاً يستطيعون أن يتعاطفوا معه ، ولكن ترقى الوعي البشرى لا بد من أن يقترن بالخروج من مرحلة « التشبيه » إلى مرحلة « التنزيه » أو « التجريد » ... وحسبنا أن ننظر إلى تاريخ التطور الديني ، لكي نتحقق من أن البشر قد حاولوا دائماً أن يهتدوا إلى نوع « الوجود » الذي يمكن أن يلائم « الحقيقة الإلهية » ، فكانوا يجدون أنفسهم دائماً بإزاء « رموز » هيئات لها أن تكافئ طبيعة ذلك « الموجود » . ومن هنا فقد اقترن التطور الديني بعملية تنقية مستمرة ظل العقل البشرى يقوم بها عبر العصور محاولاً دائماً نبذ الخيالات الزائفة واستبعاد التصورات الخاطئة ، من أجل الوصول إلى التصور المكافئ أو الفكرة الملائمة ، ولكن دون جدوى ! وهكذا ظل العقل يحاول معرفة « المطلق » ، فلا يصل في خاتمة المطاف إلا إلى زيادة الاقتناع باستحالة هذه المعرفة ، حتى لقد تحقق الفكر الديني الحقيقي من أن أعلى حكمة يمكن أن يفرضها علينا موقفنا البشرى هي التسليم بوجود « حقيقة مجهولة » تكمن وراء سائر الظواهر ، دون أن يكون في وسع العقل الإنساني سبر غورها أو لإزاحة النقاب عنها .

ولما كان من الضروري لكل عقيدة دينية تريد أن تنزع احترام الناس أن تكون ملائمة لروح العصر ، فإن من واجبنا - فيما يقول اسپنسر - أن نعمل على تطوير ديانتنا الحالية ، بحيث نجعلها أعمق تنزيهاً ، وأكثر تجريداً ، وأشد عمومية . وإذا كان العلم قد أظهرنا على أن ماهية الوجود الحقيقي تمثل « حقيقة مجهولة » لا سبيل إلى إدراكها ، فإن من واجبنا أن نتخذ من الإيمان الديني أداة فعالة لزيادة إحساسنا بسر الوجود . وهل كان الدين يوماً إلا مجرد تعبير عن إحساس الإنسان بتلك القوة العظمى التي تكمن من وراء شتى الظواهر ؟ أو هل استطاع العلم - في عصرنا الحاضر - أن يزيح النقاب عن سر الوجود . حتى نقول إنه قد خلع الدين عن عرشه ؛ إذن فلنكن نقطة تلاقى الدين والعالم هي هذا التواضع العميق الذي يفرضه على العقل البشرى اعترافه بوجود « حقيقة مجهولة » تفوق كل إدراك بشرى !

ب - « المعلوم » : The Knowable (أو الحقيقة القابلة للمعرفة) : -

إذا كانت دراستنا السابقة للأفكار العلمية التصوي إذا كانت دراستنا السابقة للأفكار العلمية التصوي والأفكار الدينية التصوي قد أظهرتنا على وجود « حقيقة مجهولة » هيئات لنا أن ندركها ، فربما كان من واجبنا الآن أن نتساءل عن تلك « الحقيقة المعلوم » التي يستطيع العقل الإحاطة بها . ولما كنا قد تحققنا فيما سلف من أن الصورة الكلية الشاملة للفكر البشرى إنما هي « عملية الربط » أو « إقامة العلاقات » . فليس بدعاً أن تكون مهمة الفلسفة هي العمل على تحقيق ضرب من « الترابط » بين سائر النتائج الجزئية التي توصلنا إليها مختلف العلوم . والواقع أننا لو عمدنا إلى مقارنة شتى التصورات المختلفة للفلسفة بعضها ببعض الآخر . مستبعدين ما بينها من أوجه اختلاف . لوجدنا أنها تشتمل جميعاً على اعتراف ضمني بأن الفلسفة هي

المعرفة الموحدة تمام التوحيد . فعلى حين أن المعرفة العامة معرفة خالية تماماً من كل وحدة ، وعلى حين أن المعرفة العلمية معرفة موحدة جزئياً ، نجد أن المعرفة الفلسفية هي المعرفة الموحدة إلى أعلى درجة . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفلسفة هي تحقيق ضرب من « الرحلة » بين شتى المعارف العلمية المتناثرة ، من أجل الوصول إلى « القانون العام » الذي ينتظم كافة التجارب الإنسانية على اختلاف ألوانها في وحدة متسقة متماسكة .

وينتقل هربرت اسپنسر بعد ذلك إلى الحديث عن مُعطيات data الفلاسفة فيستعرض أهم الافتراضات الأولية التي يستند إليها كل تفكير فلسفي . وربما كان الافتراض الأول الذي يسلم به ضمناً كل مذهب فلسفي هو أن في وسع العقل البشرى أن يقيم ضرباً من التمييز بين المظاهر المتشابهة والمظاهر المتباينة في الطبيعة . ومعنى هذا أن المعرفة الفلسفية تفترض قدرة العقل على التمييز بين أوجه الخلاف وأوجه التشابه في الظواهر . والثقة في قدرة العقل على تبيين أوجه الشبه وأوجه الاختلاف إنما هي إيمان بقدرة العقل على الوصول إلى المعرفة في نطاق التجربة . ولئن كان من الجائز للعقل أن يخطيء في تبيين أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين بعض الحالات الشعورية . إلا أن من طبيعة المعرفة الفلسفية أنها تُحلل الفحص التقدي الدقيق : محل الحكم السريع المتعجل . وبيت التصيد هنا أن عملية التفكير لا بد من أن تتحقق على هيئة شعور بالتشابه أو الاختلاف . وثبات هذا الشعور بالتشابه أو الاختلاف إنما هو ضماننا الأخير لصحة قيام هذا التشابه أو ذلك الاختلاف في صميم العالم الخارجي . ولكننا لا نستطيع أن نضع كل هذه الظواهر الشعورية على قدم المساواة . بل لا بد لنا من أن نفرق بين الانطباعات impressions والأفكار ideas . على أساس أن الأولى تمثل حالات شعورية

قوية ناصعة ، في حين أن الثانية تمثل حالات شعورية ضعيفة باهتة . ولسنا نريد أن نتوسع في شرح هذه الفروق التي طالما أفاضت في تفسيرها الفلسفة الإنجليزية الحديثة ، وإنما حسبنا أن نقول إن كل حياتنا الشعورية شاهدة على ضرورة التفرقة بين « الذات » و « الموضوع » ، أو بين « الأنا » و « اللاأنا » . أو بين « الشعور » و « العالم الخارجي » . وسواء أكانت حالاتنا الشعورية قوية ناصعة . أم ضعيفة باهتة ، فإنها في كلتا الحالتين لا بد من أن تكون صادرة عن تلك « الحقيقة الخارجية » . أو ذلك « اللاأنا » ، أعني أنها لا بد من أن ترتد إلى عوامل موضوعية خارجية مستقلة عن وجود « الشعور الذاتي » أو « الأنا » .

ثم يعرض اسپنسر بعد ذلك لدراسة بعض المفاهيم العلمية ، فيتوقف أولاً عند مفهوم « المكان والزمان » ، لكي يبين لنا أنهما مفهومان مشتقان — على سبيل التجريد — من نوعين من العلاقة ، ألا وهما علاقة التتابع أو التوالى sequence وعلاقة التواجد أو المعية co-existence . ومعنى هذا أن ما نسميه باسم « الزمان » إنما هو الاسم المجرد لشيء أنواع التعاقب ، في حين أن ما نسميه باسم « المكان » إنما هو اللفظ المجرد الذي يشير إلى شيء ضروب المعية . والزمان والمكان متولدان — مثلهما في ذلك كمثل باقى المجردات — عن عيّنات concrete أو « مشخصات » أخرى ، وإن كان تنظيم الخبرات في حالة المكان والزمان ، قد تحقق عبر فترة طويلة من التطور الذهني . ولكن المهم هو أن شعورنا بالمكان إنما هو شعور بالأوضاع الموجودة في حين مشترك ، أعني أنه شعور بالمعية أو « التواجد » . هكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى شعورنا بالزمان ؛ لأنه شعور بالأحداث المتعاقبة في سلسلة متوالية من علاقات ، بمعنى أنه شعور بالتوالى أو « التعاقب » .

وينتقل اسپنسر بعد ذلك إلى مفهوم « المادة » ، فيحاول أن يرجعه — بالمثل — إلى أصل تجريبي ، بحجة أن أبسط صورة لإدراك المادة هي تلك التي نجد أنفسنا فيها بإزاء أوضاع متحيزة ذات مقاومة . ومفهوم « المقاومة » resistance هنا هو الذي يميز تصورنا للمادة عن تصورنا للمكان : فإننا حينما نتصور أى جسم من الأجسام إنما نتصوره محاطاً بأسطح ذات مقاومة ، ومُكوّناً من أجزاء تملك هي الأخرى صفة المقاومة . ولو أننا جردنا الجسم من ضروب المقاومة التي ينطوي عليها ، لاختفى شعورنا بالجسم . تاركاً وراءه مجرد شعور بالمكان . حقاً إن للمادة أيضاً صفة الامتداد extension ، ولكن هذه ليست إلا صفة ثانوية ، بالقياس إلى صفة « المقاومة » التي يعتبرها اسپنسر خاصية أولية . والسبب في ذلك أن فكرة « المقاومة » هي التي تسمح لنا بالتمييز في الشعور بين « الامتداد المتحيز » (أو المشغول) — ألا وهو الجسم — وبين « الامتداد غير المتحيز » (أو غير المشغول) — ألا وهو المكان — فليس بدعاً أن تكون لهذه الفكرة أولوية أو صدارة على كل ما عداها من الأفكار الأخرى .

وأما فكرة « الحركة » فإنها — في رأى اسپنسر — مجرد فكرة لاحقة ترتبت على تجاربنا الأولى عن « القوة » force . والواقع أن شعورنا بقوتنا الذاتية في الجهد العضلي هو الأصل في إحساسنا بحركة أجسامنا . ومعنى هذا أن حركات الأعضاء المختلفة التي يتركب منها جهازنا العضوى (بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر) إنما هي الأصل في إحساسنا بالحركة ، إن لم نقل بأنها الأصل في شعورنا بالقوة . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن إحساسات « التوتر العضلي » هي المصدر الأول الذي انبعث منه شعورنا بالحركة . واسپنسر لا يجد حرجاً في أن يرجع شيء الأفكار العلمية — بما فيها مفاهيم المكان والزمان

والمادة والحركة - إلى مفهوم « القوة » . صحيح
أن هذه الأفكار هي - في الظاهر - معطيات
عقلية ضرورية ، ولكن التحليل السيكولوجي
الدقيق يظهرنا على أن كل هذه الأفكار إنما هي
تجريدات مستخلصة من خبراتنا المتعلقة بالقوة ،
أعنى من إحساساتنا بالتوتر العضلي والمناومة الموضوعية .
وتبعاً لذلك فإن « القوة » - في رأى اسپنسر - إنما
هي الفكرة النهائية أو المعنى الأقصى الذى تفضى بنا
إليه دراستنا لشئ « الأفكار العلمية التصوى » .

والحق أن الشعور البشرى إنما يتكوّن من مجموعة
من التغيرات ، وهذه التغيرات إنما هي مجرد مظاهر
لما لدينا من « قوة » . وعلى الرغم من أن « القوة »
التي نُحدث بمقتضاها كل ما نحققه من مظاهر
تغير ، إنما هي بطبيعتها قوة نسبية محدودة ، إلا أنها
ترمز - بمعنى ما من المعانى - إلى علة سائر التغيرات
بصفة عامة ، وبالتالي فإنها معالوم مشروط لعلّة أخرى
غير مشروطة . وحينما نتأمل فكرة « القوة المحضة »
pure Force فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين
إلى تصور « قوة مجهولة » تكون بمثابة الحدّ المقابل
للقوة المعلومة . وليس يكفى أن نقول إن « الظاهرة »
و « الشئ في ذاته » وجهان لحقيقة واحدة ، أو
جانبان لتغير واحد ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك
أيضاً أن « القوة » التي ننسب إليها صفة الدوام أو
الاستمرار إنما هي تلك « القوة المطلقة » التي نشعر بها
شعوراً غير محدّد ، بوصفها الحدّ الضرورى المقابل
للقوة المعروفة لدينا . وإذا كان اسپنسر يتحدث هنا
عن « ثبات القوة » Persistence of Force فذلك
لأنه يعنى بالفعل أن هناك « علة كبرى » تتجاوز معرفتنا
وتعلو على فهمنا ، وهي العلة الوحيدة التي تتمتع
بالثبات أو الدوام . ومعنى هذا أن القول بوجود « علة
ثابتة » إنما هو تقرير لوجود « حقيقة لامشروطة »
ليس لها بداية ولا نهاية . وإذن فإن الحقيقة الوحيدة

التي تعدو طور التجربة - وإن كانت في الوقت نفسه
كامنة من خلفها - إنما هي « ثبات القوة » . وليست
هذه الحقيقة دعامة التجربة فحسب ، بل هي دعامة
كل تنظيم علمي للتجارب أيضاً .

واسپنسر يستنتج من ثبات القوة (أو استمرارها)
ثبات العلاقات القائمة بين القوى (أو استمرارها) ،
أعنى اطراد القانون . والواقع أن النتيجة العامة القائلة
بأن هناك ارتباطات (أو علاقات) ثابتة بين الظواهر
ليست مجرد نتيجة مستخلصة عن طريق الاستقراء
فقط - كما وقع في ظن الكثيرين - بل هي أيضاً نتيجة
مستخلصة عن طريق الاستنباط (من مبدأ ثبات
القوة) . ويمضى اسپنسر إلى حدّ أبعد من ذلك
فيستنتج من هذا المبدأ نفسه نتيجة أخرى ألا وهي تحوّل
القوى وتكافؤها . ولا تصدق هذه النتيجة على القوى
الطبيعية وحدها ، بل هي تصدق أيضاً على العلاقة
القائمة بين القوى الجسمية والقوى النفسية . وهو يقول في
هذا بصريح العبارة « إن قانون التحوّل metamorphosis
الذى ينطبق على القوى الطبيعية ، ينطبق أيضاً على
العلاقات القائمة بين القوى الجسمية (أو العضوية)
والتوى النفسية (أو الذهنية) . ومعنى هذا أن مظاهر
« الحقيقة المجهولة » التي نسميها باسم الحركة ، والحرارة
والنساء ، والتشابه الكيماوى ... الخ تقبل التحوّل
أيضاً إلى تلك المظاهر الأخرى (للحقيقة المجهولة
التي نسميها باسم الإحساس . والانفعال ؛ والتفكير
إن لم نقل بأن هذه - بدورها - تقبل التحوّل (إلى
بطريقة مباشرة أم بطريقة غير مباشرة) إلى أشكا
الأصلية » . وإذن فليس يكفى أن نقول إن القوى
لا يمكن أن تنشأ من العدم . أو أن تهوى إلى العدم
وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن القوى التي
تصبح ظاهرة إنما تتجلى نتيجة لاختفاء قوى أخرى
معادلة لها كانت موجودة من ذى قبل .

ثم ينتقل اسپنسر إلى دراسة « اتجاه الحركة »

فبين لنا أن القانون الذي يحكم حركات الأجرام السماوية وشئى التغيرات التي تجري على قدم وساق فوق سطح الأرض ، بل وسائر الأفعال العضوية والأفعال الفائقة للمستوى العضوى ، إنما هو القانون الذى ينص على أن الحركة تسير فى اتجاه « المقاومة الأقل » *least resistance* أو فى الإتجاه الذى تفرضه عليها « القوة الأكبر » . ومعنى هذا أننا لو افترضنا وجود قوتين متعادلتين ومتعارضتين ، فإن الحركة فى هذه الحالة لا يمكن أن تتولد على الإطلاق . وأما إذا افترضنا وجود قوتين متعارضتين ولكنهما ليستا متعادلتين ، فإن الحركة لا بد من أن تتولد فى اتجاه « القوة الأعظم » . وأما إذا كانت القوتان غير متعادلتين وغير متعارضتين فإن الحركة تنشأ فى اتجاه حاصل القوتين . ومعنى هذا أن الحركة تتجه دائماً إما فى اتجاه المقاومة الضعيفة ، أو فى اتجاه السحب القوى ، أو فى الاتجاه المتولد عن هذين العاملين معاً .

ويعرض اسپنسر بعد ذلك لدراسة « إيقاع الحركة » *rhythm of motion* فبين لنا أن كل الحركات — سواء أكانت حركات الكواكب فى مداراتها ، أم حركات الجزيئات الأثرية فى تموجاتها ، أم حركات اللسان فىذبذباته اللفظية ، أم حركات الأسعار فى ارتفاعها وانخفاضها — إنما تتعاقب دائماً على شكل « فعل » و « ردّ فعل » . والسبب فى تناوب الفعل وردّ الفعل بين القوى هو أن هناك « قوى متنازعة » *antagonistic* موجودة فى كل مكان جنباً إلى جنب . ولما كانت « القوة » ثابتة فى العالم ، فإن هذا الانعكاس المستمر للقوى بين الحدود (أو الأطراف) إنما هو نتيجة حتمية لامناص منها . ومعنى هذا أن كل ما فى العالم من حركات إنما يخضع لهذا الإيقاع المنتظم الذى يجعل لكل فعل ردّ فعل يترتب عليه ، ويعمل على استمرار الحركة الأصلية فى اتجاه جديد . ولولا تعارض القوى العاملة فى الطبيعة ، لما كان ثمة موضع للحديث عن أى « إيقاع » .

... بيد أن كل هذه الحقائق التى انتهينا إليها حتى الآن لا تخرج عن كونها مجرد « حقائق تحليلية » عرفناها بطريقة جزئية غير مترابطة ، فى حين أن الفلسفة إنما تنشُد المعرفة التركيبية التى توحد بين شئى الحقائق فى نسق كلى شامل . فكيف السبيل إلى بلوغ ذلك « المركب الشامل » *universal synthesis* الذى يسمح لنا بصياغة القانون العام للصيرورة الكونية ككل ؟ ... « لقد رأينا — فيما يقول اسپنسر — أن المادة لا تقبل الفناء ، وأن الحركة مستمرة ، وأن القوة ثابتة ؛ وكذلك رأينا أن القوى — فى كل مكان — خاضعة للتحويل ، وأن الحركة تتبع دائماً خط أضعف مقاومة ، وأنها إيقاعية على الدوام ؛ فلم يبقَ علينا الآن سوى أن نبحث عن تلك الصيغة الثابتة التى يمكن أن تعبر عن النتائج المشتركة لكل هذه الأفعال الميَّنة فيما سلف على هذه الصورة المنفصلة غير المترابطة » . ولا شك أن القانون الذى سيكون فى وسعه أن يوحد كل هذه الحقائق التحليلية المنفصلة لا بدّ من أن يجيئ معبراً عن تأزرتى العوامل ، بحيث يفسر فى وقت واحد سائر العوامل المتقدمة على حدوث الظاهرة الواحدة ، وسائر العوامل المترتبة على حدوثها ، موحداً بينها فى نسق واحد متكامل . وحينما تضطلع الفلسفة بمهمتها القصوى كأداة للتوحيد *unification* ، فإنها لا بدّ من أن تجد فى « قانون التطور » ذلك القانون الكلى الشامل الذى يستطيع وحده أن يفسر لنا تاريخ الكائنات جميعاً — من بدء ظهورها حتى انحلالها — . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفلسفة هى البرهنة على صحة قانون التطور استقرائياً وقياسياً معاً .

والحق أننا لو نظرنا إلى أية ظاهرة من الظواهر لوجدنا أن لها تاريخها الخاص : فهى تظهر إلى عالم الوجود ، لكى لا تلبث أن تنمو وتتطور ، إلى أن تنحلّ يوماً وتختفى من عالم الوجود ... وكل شئ فى

الوجود إنما يبدأ على شكل ظاهرة بسيطة ، ثم سرعان ما تلثم حول هذا الشيء ظواهر أخرى ، فيتركب من مجموعها كلٌّ معتمد لا يلبث أن يزداد تعقداً رويداً رويداً . ولكن التطور لا يعنى مجرد الانتقال من « البسيط » إلى « المعقد » ، أو من « المتجانس » إلى « المتنوع » ، وإنما لا بد لكل ظاهرة متطورة من أن تتسم بثلاث سمات رئيسية : التجمع أو التركيز ، والتفاضل أو التمايز ، والتحدد أو التبعين . ومعنى هذا أن هناك انتقالاً من حالة عدم الاتساق إلى حالة الاتساق ، ومن حالة التجانس إلى حالة التباين ، ومن حالة عدم التحدد إلى حالة التحدد . فهناك أولاً تجمع للمادة يقترن بتشتت للحركة ، كما هو واضح في تطور المجموعة الشمسية ابتداء من الكتلة السديمية الأولية . أو كما يظهر من ترقى النبات والحيوان ابتداء من بعض العناصر الداخلة في تركيبه العضوى . أو كما يبدو في تطور « الدولة » ابتداء من التجمعات المائعة لبعض الجماعات التنبئية ، فضلاً عما يظهرنا عليه ترقى ظواهر اجتماعية أخرى أكثر تعقيداً كاللغة ، والعلم ، والفن . ثم هنالك ثانياً تفاضل مستمر أو تمايز متزايد في صميم بناء الظاهرة ، سواء أكان ذلك في الأجزاء أم في الكل ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى التطور الذى لحق شتى الأنواع المختلفة من النبات والحيوان . أو كما هو مشاهد في تمايز البناء (أو البنية) structure والوظيفة function داخل الجسم الحيوانى الواحد . أو داخل الجهاز الاجتماعى الواحد . أو في الحياة النفسية للإنسان بصفة عامة . ثم هناك ثالثاً انتقال من حالة الاختلاط إلى حالة الانتظام ، أو من حالة عدم التحدد إلى حالة التحدد . كما تظهرنا على ذلك سائر الأمثلة السابقة . وكل هذه التغيرات لا بد من أن تقترن بتحول مماثل في صميم الحركة المختزنة . وتبعاً لذلك فإن اسپنسر يعرف التطور بقوله : « إن التطور تجمع للمادة يصحبه تشتت الحركة ، ويتم خلاله انتقال

المادة من حالة تجانس غير محدد وغير منسق إلى حالة تنوع محدد منسق . وتخضع الحركة المختزنة - في أثنائها - لتحول مماثل » .

ولكن ، هل يمكن أن نعرض قانون التطور - الذى توصلنا إليه عن طريق الاستقراء - على صورة نتيجة نستخلصها ببهان استنباطى ؟ أو بعبارة أخرى : هل يمكن أن نثبت أن إعادة توزيع الحركة والمادة لا بد من أن تتم في كل مكان على هذا النحو المحدد ، بحيث تحدث دائماً نفس تلك السمات التى شاهدناها في الأجرام السماوية ، والأجسام العضوية ، والأجهزة الاجتماعية ؟ أو هل في وسعنا - على وجه التحديد - أن نستنتج قانون التطور من قانون ثبات القوة ؟ هذا ما يرد عليه اسپنسر بقوله : إن في استطاعتنا أولاً أن نستنتج ضرورة الانتقال من حالة التجانس إلى حالة التباين (أو التنوع) ابتداء من المبدأ القائل بعدم استقرار المتجانس . ثم إننا نلاحظ ثانياً أنه لما كان الفعل ورد الفعل متساويين ومتعارضين ، فإن القوة الحادثة حين تعمل على تمايز الأجزاء التى تؤثر عليها بأشكال مختلفة ، لا بد من أن تعانى هى نفسها - في الوقت ذاته - ضرباً من التمايز أو التفاضل . وتبعاً لذلك فإنها لا تبقى - كما كانت - قوة واحدة منتظمة . بل تستحيل إلى قوة متكثرة ، أو على الأصح إلى مجموعة من القوى المتباينة . وهذا ما يسميه اسپنسر باسم « قانون تعاد الآثار » أو المعالوات effects ، أو عملية « إنتاج تغيرات عديدة بفعل علة واحدة » . ولئن كان هذان القانونان يفسران طبيعة التطور باعتباره حركة انتقال من التجانس إلى التباين ، إلا أنهما لا يفسران التطور باعتباره انتقالاً من عدم الاتساق إلى الاتساق ، ومن عدم التحدد إلى التحدد . وأما في حالة وجود مجموعة من الوحدات غير المتشابهة (أو مجموعات من الوحدات) . فإن من شأن الفعل اللامتمايز الذى تمارسه أية قوة على أمثال هذه الوحدات

وحيثما يصل « التطور » إلى أقصى غايته ، أعني حينما يبلغ مرحلة الاتزان التي تنتهي معها سائر تغيراته ، فهناك لا بد للحركة من أن تستحيل إلى ضرب من التفكك أو الانحلال . وهذا القانون الإيقاعي الذي يقضى بالانتقال من حالة التطور إلى حالة الانحلال إنما ينطبق على الصيرورة الكونية الشاملة ، كما ينطبق أيضاً على كل مجموعة صغيرة من ذرات هذا الكون . ولكن ، على الرغم من أننا نشهد في أجزاء عديدة من هذا الكون المرئي أن الانحلال يعقب التطور ، وأن التطور يبدأ من جديد على أعقاب الانحلال ، إلا أننا لا نستطيع أن نقطع بما إذا كان هذا التناوب المستمر بين التطور والانحلال سوف يظل قائماً أيضاً بالنسبة إلى مجموع الأشياء ، أو بالنسبة إلى الكون ككل . ولو صح الفرض القائل بوجود طاقة مخزنة لامتناهية وراء الكون المرئي ، لجاز لنا أن نفترض إمكانية استمرار أدوار التطور والانحلال ، بفعل تأثير تلك الطاقة في المادة . ولكننا هنا بإزاء مشكلة تعدد طور العقل البشري ، فليس في وسعنا أن نجد لها حلاً نظمين إليه ، وإنما حسبنا أن ندع الباب مفتوحاً لأدوار جديدة من التطور ، ما دام كل ما حولنا إنما يوحى إلينا بأنه هيهات أن يكون « الموت » هو الكلمة النهائية لدراما الوجود !

٤ — الأثر الخالد لكتاب « المبادئ الأولى » في تراث الإنسانية

ليس من شك في أن هيربرت اسپنسر قد بذل جهداً كبيراً في سبيل تفسير شتى الظواهر بإرجاعها إلى مفاهيم المادة والحركة والقوة ، نظراً لاعتقاده بأن مهمة الفلسفة هي إرجاع رموزنا الفكرية المعتدة إلى رموز فكرية بسيطة . وليس من شك أيضاً في أن فكرة الوحدة أو « التوحيد » قد لعبت دوراً كبيراً

أن يجعلها تنفصل بعضها عن البعض الآخر ، فلا تلبث أن تتفكك على شكل مجموعات صغيرة يتكون كل منها من وحدات متشابهة بعضها مع البعض الآخر ، ومخالفة لوحدات غيرها من المجموعات الصغيرة الأخرى . وحيثما يتساوى تأثير باقي العوامل ، فإن درجة « تحدد » الانفصال تتناسب تناسباً طردياً مع درجة « تحدد » الاختلاف القائم بين الوحدات . ولما كان من طبيعة التطور أنه يتجه نحو حالة « توازن » أو « اتزان » ، فإن بلوغ هذه المرحلة يمثل « الحد النهائي » الذي لا سبيل إلى تجاوزه . ومعنى هذا أنه لما كان من شأن الحركة وشئ مختلف صور الطاقة أن تتبدد باستمرار ، فإن التقدم لا بد من أن يقترن بالانحلال ، وبالتالي فإن القوة الكونية لا بد من أن تنتهي إلى حالة توازن كلي . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن عمليات « إعادة توزيع المادة » التي تجري من حولنا على قدم وساق ، لا بد من أن تبلغ نهايتها تحت تأثير عملية تشتت الحركات . ولما كان الكون حافلاً بالقوى المتصارعة التي توجد فيه جنباً إلى جنب ، فليس بدعاً أن يفرض هذا الصراع على الانحلال التدريجي لكل قوة وتحولها إلى قوة متباينة ، وليس بدعاً أيضاً أن تكون الكلمة النهائية لهذا الصراع هي قيام حالة أخيرة من التوازن الكلي العام . والواقع أنه لما كانت كل حركة لا بد من أن تقترن بضرب من المقاومة ، فلا عجب أن تعاني كل حركة من المقاومة ما يجعلها تتناقل وتباطأ ، إلى أن تبلغ مرحلة السكون أو انقطاع الحركة . ولا يصدق قانون « الانحلال » على الحركات الفلكية والظواهر الجيولوجية ، والتطورات البيولوجية فحسب ، بل يصدق أيضاً على الحياة النفسية ، والحركات الاجتماعية، والتطورات السياسية ... الخ . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن سنة الوجود بأسره هي التطور والانحلال ، أو هي التقدم والنكوص .

في هذه الفلسفة ، نظراً لإيمان صاحبها بأن التفسير التام للظواهر لا يمكن أن يتحقق إلا إذا اعتبرناها مجرد أجزاء في « كل » أو نستق عام ... وتبعاً لذلك فإن « فلسفة التطور » إنما هي خير نموذج لتلك « الروح المذهبية » التي تملئ على الفيلسوف تنسيق الوقائع ، وترتيب الأفكار ، وتحديد العلاقات ، بحيث يخرج من كل هذا النظام الفكري المتسق « مذهب » موحد متكامل متين الأركان . وربما كان من بعض أفضال هربرت اسپنسر على الفكر الحديث أنه لفت أنظار الفلاسفة إلى أهمية مفهوم « التطور » وقيمة « فلسفة العلاقات » ، وضرورة تكوين نظرة موحدة متجانسة إلى العالم ككل . ومادام « الفهم » في جوهره صورة من صور « التوحيد » ، فليس بدعاً أن نرى فيلسوفاً مثل اسپنسر يحاول إعادة تركيب الواقع عن طريق بعض المفاهيم العلمية المحددة . ولئن كان اسپنسر — كما لاحظ جون ديوي — قد وضع مذهبه منذ البداية ، فكان كل مجهوده بعد ذلك منحصراً في تطبيق هذا المذهب على شتى ظواهر الحياة والنفس والمجتمع ، إلا أن من المؤكد أن كثيراً من الوقائع الجزئية قد اضطرت له من بعد إلى إعادة النظر في مفهوم « التطور » ، فجاءت فلسفته في النهاية فلسفة عضوية حية تنصف سائر عناصرها الموحدة المنتظرة بصفات الاتساق ، والثراء ، والوفرة ، والتماسك النسبي . الخ

حقاً إننا نجد في هذه الفلسفة عناصر متنافرة قد لا يسهل التوفيق بينها ، ولكن من المؤكد أن السمة الغالبة على تفكير اسپنسر إنما هي البحث عن « إيقاع » الكون ، بدلا من البحث عن طبيعة تكوينه ، والعمل على تفسير هذا الإيقاع تفسيراً علمياً ، بالرجوع إلى قوانين الميكانيكا العادية . ثم انضافت إلى هذه النزعة الطبيعية العلمية نزعة ميتافيزيقية واضحة ، فكان من ذلك قوله بالجهول أو الحقيقة المغلقة . وكأنا عزاً على اسپنسر أن يخلط الناس بين نزعته النسبية

اللاأدرية وبين النزعة الإلحادية اللاأدبية ! ولعل هذا هو السبب في أن الباب الأول من كتاب « المبادئ » (وهو الباب الذي يتحدث فيه عن المطلق أو الحقيقة المجهولة) قد بدا للكثير من النقاد دخيلاً على الكتاب الأصلي ، وكأن اسپنسر قد أضافه إلى الكتاب مجرد الدفاع عن نفسه ضد تهمة الإلحاد ! ولئن كان قد وقع في ظن البعض أن « اللاأدرية » هي مجرد صورة مهذبة من صور الإلحاد ؛ إلا أن « لاأدرية » اسپنسر إنما هي في الحقيقة صورة من صور « الصوفية » التي تجزع من المهبوط بالله إلى مستوى البشر ! وقد نجح اسپنسر — عن طريق فلسفته اللاأدرية — في إثارة مشكلة العلاقة بين العلم والدين ، كما نجح في الكشف عن الطابع الديني الحقيقي الذي تتسم به كل روح علمية . ومهما كان من فداحة الأخطاء التي رقع فيها اسپنسر عند تفسيره للكثير من الظواهر الطبيعية والنفسية والاجتماعية ، فقد استطاع أن يضمن فلسفته التطورية العلمية نفحات دينية حارة ، كشفت للملأ عن روح صوفية عميقة كانت تشعر بما في الوجود من عمق ، وسر ، وغموض ! وهكذا أضاف اسپنسر إلى تراث الإنسانية الخالد اعترافاً فلسفياً صريحاً بعجز العقل البشري عن سبر أغوار « المطلق » ، أو لإزاحة النقاب عن سر الوجود !

٥ — نصوص مختارة من كتاب « المبادئ الأولى »

(١) « ماذا عسى أن يكون العلم ؟ إذا أردنا أن نتيين بطلان كل حكم مسبق يثار ضد العلم ، فليس علينا سوى أن نلاحظ أن العلم إنما هو مجرد صورة مترقبة من صور المعرفة العامة ، بحيث أننا لو استبعدنا العلم ، لكان علينا أن نستبعد معه كل معرفة . ولن نجد أكبر متعصب أياً حرج في أن

تقع على عاتق أكثر النتائج العلمية تجريباً وأشدّها غموضاً . وحسبنا أن ننظر إلى العمليات الصناعية التي لا جصر لها ، والأساليب المتنوعة للنقل ، ممّا قدمه لنا علم الفيزياء الحديث - لكي نتحقّق من أن هذا العلم ينظم حياتنا الاجتماعية بشكل أكمل وأتمّ ممّا تنظم به معرفة الرجل المتوحش لخواص الأجسام المحيطة به حياته الخاصّة . والواقع أن العلم إنّما هو استباق أو تنبؤ prevision وكل تنبؤ إنّما يساعدنا في النهاية - بدرجة تختلف شدة أو ضعفاً - على اكتساب الخير واجتناب الشرّ . ولما كانت جميع المعارف - بسيطة كانت أم معقدة - واحدة في أصلها ووظيفتها ، فإنه لا بدّ لنا من معالجتها بنفس الطريقة . وإذن فنحن مضطرون إلى تقبل أوسع ضروب المعرفة التي تستطيع ملكاتنا أن تمسّدنا بها ، وإلاّ لكان علينا أن نستبعد معها تلك المعرفة الضيقة التي يمتلكها الجميع ... » . ويخلص هربرت اسپنسر من كل هذه المناقشة إلى تعريف العلم فيقول : « إن العلم هو مجموعة منظمة من الحقائق التي تنمو وتزايد يوماً بعد يوم ، ويتم تطهيرها وتنقيتها دائماً وباستمرار من كل ما يعلق بها من أخطاء » . (الفصل الأول : العلم والدين ، ص ١٤ - ١٦) .

(ب) « ... لو أننا نظرنا إلى النظرية البدائية القائلة بالأرواح - وهي تلك النظرية التي تقرر وجود شخصية بشرية تكمن من وراء شتى الظواهر غير العادية - أو نظرنا إلى مذهب تعدد الآلهة - وهو المذهب الذي يعمّم أمثال هذه الشخصيات ولكن بصورة جزئية - أو نظرنا إلى مذهب التوحيد - وهو المذهب الذي يعمّم تلك الشخصيات ، ولكن بصورة كلية ، أو نظرنا إلى مذهب وحدّة الوجود - وهو المذهب الذي تصبح فيه تلك الشخصية العامة (أو المعمّمة) شيئاً واحداً هي والظواهر - نقول إنّنا لو نظرنا إلى كل هذه المذاهب

يلاحظ أن الشمس تشرق مبكرة وتغرب متأخرة في الصيف ، بينما هي تشرق متأخرة وتغرب مبكرة في الشتاء ، بل إنه قد يجد في مثل هذه الملاحظة عونا نافعاً له على أداء واجباته في الحياة . والحق أن علم الفلك إنّما هو مجموعة منظمة من الملاحظات المتشابهة التي تُجرى بقسط أكبر من الدقة ، ويتسع مداها فتشمل عدداً أكبر من الموضوعات ، ويُلْتزَم فيها من التحليل الدقيق ما يكشف عن التنظيمات الحقيقية للسموات ، فتبدد كل تصوراتنا الزائفة عنها . ولن نجد أي طائفيّ مزمت أيّ حرج أيضاً في أن يقرر أن الحديد يصدأ في الماء ، وأن من شأن الخشب أن يحترق ، وأن اللحوم المحفوظة لمدة طويلة لا بدّ من أن تتعفّن ، وإنّما في استطاعته أن ينادى بهذه التعاليم دون أدنى خطر ، مادامت هذه المعلومات نافعة وجديرة بالمعرفة . ولكن هذه حقائق كيميائية : والكيمياء مجموعة منسقة من الوقائع الماثلة لهذه المعلومات ، وهي وقائع نتأكد من صحتها بكل ضبط ، ونصنّفها ونعمّمها بحيث نستطيع أن نقطع بكل يقين - حين نكون بإزاء أية مادة ، بسيطة كانت أم مركبة - ما هو نوع التغير الذي سيطرأ عليها في ظل بعض الظروف المعينة أو الشروط المعلمة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر العلوم الأخرى : فإن كل هذه العلوم إنّما تنشأ عن خبراتنا العادية في الحياة ، لكي لا تلبث أن تنمو وتتطور رويداً رويداً ، فتصبح موضوعاتها خبرات أكثر تعقيداً ، وأشد تنوعاً ، وأبعد مدى . والعلوم تقطع بوجود قوانين ارتباط بين تلك الخبرات ، مثلها في ذلك كمثل المعرفة الموجودة لدينا عن أكثر الموضوعات ألّفة واعتياداً . وإذن فليس في الإمكان قط أن نرسم خطأ في مكان ما قائلين : ههنا يبدأ العلم ! وكما أن وظيفة الملاحظة العادية هي العمل على توجيه السلوك ، فإن توجيه السلوك أيضاً هو المهمة التي

لوجدنا أنها جميعاً تسلّم بفرض هو الذى يَجْعَلُ الكون قابلاً للفهم أو الإدراك . بل إن ذلك المذهب الذى يُنظر إليه على أنه إنكارٌ لكل دين - ألا وهو مذهب الإلحاد - إنما يدخل أيضاً فى نطاق هذا التعريف : لأنه هو الآخر ينسب إلى المكان والمادة والحركة ضرباً من « الوجود الذاتى » self-existence ، وبالتالي فإنه ينسب بنظره إلى إيمان استنباط جميع الوقائع ابتداء منها . والحق أن كل نظرية إنما تقرر - بشكل ضمنى - أمرين : الأول أن هناك شيئاً لا بد من تفسيره ، والثانى أن كذا وكذا هو التفسير . وإذن ، فهما كان من اتساع شقّة الخلاف بين الباحثين حول الحلول التى يقدمونها لهذه المشكلة عينها ، فإنهم مُجمعون ضمناً على أن ثمة مشكلة لا بد لها من حل . وتبعاً لذلك فإننا هنا بإزاء عنصر مشترك يجمع بين سائر المعتقدات الدينية . وآية ذلك أن الأديان التى تتعارض تعارضاً صارخاً فى معتقداتها الصريحة إنما تتفق جميعاً فى اعتقادها الضمنى بأن وجود العالم - بكل ما ينطوى عليه وما يحيط به - سرٌّ يتطلب التفسير وليس أدل على أهمية هذا العنصر الحيوى فى جميع الأديان . من أنه العنصر الوحيد الذى يظل باقياً منها بعد كل تغير يطرأ عليها . إن لم نقل بأنه العنصر الوحيد الذى ينمو ويزداد وضوحاً كلما ترقى الدين وبلغ مرتبة أعلى من التطور . وحسبنا أن ننظر إلى المعتقدات البدائية التى تشيع فيها تصورات كثيرة عن قوى مشخصة هى فى العادة غير مرئية . لكن نتحقق من أن هذه المعتقدات تتصور تلك القوى على أشكال عينية ملموسة وصور عادية مألوقة . فتضعها جنباً إلى جنب مع القوى المرئية للبشر والحيوانات ، ومن ثم فإنها تخفى إدراكها الغامض بوجود سر تحت قناع معين يرفع عنه طابعه السرى على قدر الإمكان . وأما التصورات القائلة بتعدد الآلة - فى أشكالها المتقدمة

أو صورها المترقية - فإنها تصور لنا الشخصيات الكبرى بأشكال مثالية ، وكأن الآلة المترجمة تعمل بأساليب خفية ، وتتصل بالبشر عن طريق الوعد والوعيد ، أو عبر بعض الأشخاص المُسَلَّمين . ومعنى هذا أن العلل القُصوى للأشياء (فى نظر مذهب تعدد الآلة) إنما يُنظر إليها بصورة تقلل من درجة اعتبارها ، وتجعلها أقل قابلية للفهم . ثم كان ظهور عقيدة التوحيد - مع ما اقترن بها من زوال لتلك المعتقدات التى كانت توحد بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية بكل ميولها الدينية - فكانت هذه العقيدة بمثابة خطوة جديدة فى هذا الاتجاه عينه . وعلى الرغم من أن هذا الإيمان الأسمى لم يَحُلْ فى بادئ الأمر من بعض النقائص ، إلا أننا نجد فى تلك الهياكل التى كانت تقام « للإله المجهول أو الإله الذى لا سبيل إلى معرفته » وفى عبادة ذلك الإله الذى هيأت لأى بحث أن يهتدى إليه ، اعترافاً واضحاً باستحالة الكشف عن سر الخليقة . وكل الدراسات اللاهوتية المتطورة إنما تحتّم عادةً عبارات كهذه : « إن إلهاً مفهوماً لن يكون إلهاً على الإطلاق » أو « إنه لمن الكفر أن نتصور أن الله موجود على نحو ما نتصوره » . وكل هذه العبارات إنما تكشف عن هذا الاعتراف نفسه ، ولكن بصورة أوضح وأكثر تمايزاً . وقد أصبح هذا الإقرار شائعاً فى كل اللاهوت المعتمد فى أيامنا هذه . وعلى حين أن سائر العناصر الأخرى للعقائد الدينية قد اختلفت واحداً بعد الآخر . فقد بقى هذا العنصر وحده ، وأخذ ينمو ويتضح يوماً بعد يوم ، مما يدل بجلاء على أنه العنصر الجوهرى الأساسى .

وإذن فنحن هنا بإزاء حقيقة تتفق عليها جميع الأديان بصفة عامة بعضها مع البعض الآخر ، كما تتفق فيها أيضاً مع فلسفة معادية للمعتقدات الخاصة لتلك الأديان . وإذا كان للدين والعلم أن يتوافقا ، فإن دعامة هذا التوافق - أو التوفيق - لا بد من أن تكون

هي هذه الحقيقة التي تعد أعمق الحقائق جميعاً ،
وأوسعها مدى : وأشدّها يقيناً ، ألا وهي أن القوة
التي يكشف عنها الكون إنما هي قوة مجهولة لا سبيل
إلى اكتناه سرها أو سبر غورها ... (الفصل الثاني :
الأفكار الدينية التصوي : ص ٣٥ - ٣٧) .

ج - « ما المكان وما الزمان ؟ إن هناك فرضين
شائعين في تصوراتنا للمكان والزمان : الأول منهما
يقول إن المكان والزمان موضوعيان ، والثاني منهما
يقرر أنهما ذاتيان . فلنحاول أن نمنع النظر إلى هذين
الفرضين ، لكي نرى ماذا يصير من أمرهما حينما يتم
إخضاعهما للتحليل .

إننا حينما نقول إن المكان والزمان موجودان
وجوداً موضوعياً ، فكأننا نقول إنهما كائنان أو
حقيقتان عيّنيتان . وأما القول بأنهما ليسا بكائنين فإنه
قول يهدم نفسه بنفسه ، لأنهما لو كانا كذلك ، لما
كانا موجودين ، ونسبة الوجود الموضوعي إلى شيء
غير كائن إنما هي ضرب من التناقض في الحدود .
وقضلاً عن ذلك ، فإننا لو أنكرنا أن المكان والزمان
شيئان ، وبالتالي لو قلنا إنهما عدمان ، لكانت هناك
استحالة في أن يكون ثمة نوعان من العدم ! وكذلك
لا يمكننا أن ننظر إلى المكان والزمان على أنهما صفتان
لموجود ما من الموجودات : وذلك لأنه يستحيل أن
نتصور موجوداً - أو كائناً - يكون المكان والزمان
بمثابة صفتين له ، بل يستحيل أن نتصور اختفاءهما
- حتى ولو اختفى كل ما عداهما - في حين أن
الصفات تختفي ضرورة باختفاء الكائنات أو الموجودات
التي تنتسب إليها . وإذن فإنه لما كان من المستحيل أن
نعد المكان والزمان غير كائنين (أو لا موجودين) ،
ولما كان من المستحيل أيضاً أن نعتبرهما مجرد صفتين
لموجودين (أو كائنين) ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين
إلى اعتبارهما حقيقتين عيّنيتين .

ولكن ، على حين أن افتراض موضوعية المكان
والزمان تقتضي منا أن ندخلهما في عداد الأشياء ، فإننا
نجد ضرباً من الاستحالة في أن نتصورهما في الفكر
باعتبارهما مجرد شيئين . وآية ذلك أنه لكي يكون في
وسعنا أن نتصور أي شيء ، فإنه لا بد لنا من أن
نتصور هذا الشيء باعتباره متصفاً ببعض الصفات .
وإذا كان فيوسعنا أن نميز « الشيء » عن « اللاشيء » ،
فذلك لأن للشيء قوة يستطيع بمقتضاها أن يؤثر على
شعورنا . والآثار التي يحدثها مثل هذا الشيء - سواء
أكان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة - في
شعورنا ، هي بمثابة صفات ننسبها إلى هذا الشيء
ونقول عنها إنها صفات هذا الشيء . وانعدام هذه
الصفات هو انعدام للحدود التي يمكن بمقتضاها
تصور هذا الشيء وبالتالي فإنه اختفاء لضرب من
التصور .

فإذا ما تساءلنا الآن عن صفات المكان ، وجدنا
أن الصفة الوحيدة التي يمكن تصورها باعتبارها
ملائمة للمكان إنما هي صفة الامتداد . ونسبة هذه
الصفة إلى المكان إنما هي عبارة عن توحيد للموضوع
والصفة معاً . وذلك لأن الامتداد والمكان حدان
يمكن أن يوضع أحدهما محل الآخر ، ومن ثم فإن
القول بأن المكان ممتدّ يساوي القول بأن المكان
يشغل مكاناً . ولا نرانا في حاجة إلى القول بأننا
عاجزون أيضاً - بالمثل - عن نسبة أية صفة إلى
الزمان . وليس السبب في عاجزنا عن تصور المكان
والزمان باعتبارهما موجودين هو عاجزنا عن نسبة
بعض الصفات إليهما فحسب ، وإنما هناك سبب
آخر - لعله أن يكون مألوفاً لدى السواد الأعظم
من الناس - هو الذي يدفعنا إلى استبعادهما من
هذه المقولة . والواقع أن كل الموجودات المعروفة لنا
فعلاً باعتبارها كذلك ، إنما هي موجودات محددة ،
وحتى حين نتصور أنفسنا قادرين على معرفة أو إدراك

أى موجود لا محدود ، فإننا بالضرورة - حين نضعه تحت هذه الفئة - نغزله عن فئة الكائنات المحدودة . ولكننا لا نستطيع أن ننسب إلى المكان والزمان صفة التحديد ، كما أننا لا نستطيع في الوقت نفسه أن نقول عنهما إنهما غير محدودين . ونحن نجد أنفسنا عاجزين تماماً عن تكوين أية صورة ذهنية عن مكان لا محدود ، ولكننا في الوقت نفسه نجد أنفسنا عاجزين أيضاً عن أن نتخيل حدوداً لا يكون هناك مكان فيما وراءها . وبالمثل - من الطرف الآخر - يستحيل علينا أن نتصور حدّاً لقابلية المكان للانقسام ، ولكنّ يستحيل علينا أيضاً أن نتصور قابلية المكان للانقسام إلى ما لا نهاية . وهذه الاستحالة التي تنسحب على المكان ، تنسحب أيضاً على الزمان ، فلسنا في حاجة إلى النصّ عليها بصراحة . وإذن فإننا لا نستطيع أن نتصور المكان والزمان باعتبارهما كائنين (أو حقيقتين موضوعيتين) ، كما أننا لا نستطيع أن نتصورهما على أنهما صفتان لكائنين ، ولا على أنهما « لا موجودان » . وإنما نحن نجد أنفسنا مضطرين إلى تصورهما باعتبارهما موجودين ، وإن كنا في الوقت نفسه لا نستطيع أن ندخلهما تحت تلك الشروط التي بمقتضاها يمكن تصور الموجودات في الذهن .

فهل نلتجئ إلى المذهب الكانتي ، لكي نقول بأن المكان والزمان صورتان من صور الذهن ، أو « قانونان أو شرطان أوليان a priori للذهن الواعي »؟ إن مثل هذا القول قد يجنبنا الوقوع في بعض المشكلات الكبيرة ، ولكنه لن يلبث أن يوقعنا في مشكلات أكبر . ولئن كان في إمكاننا أن نتصور - لفظياً - تلك القضية التي جعلت منها الفلسفة الكانتيّة نقطة انطلاقها ، إلا أنه يستحيل علينا أن نتصورها في الذهن ، مهما بذلنا من جهد عقلي ؛ فهي قضية لا يمكن تأويلها أو تحويلها إلى فكرة

- بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة - وإنما هي مجرد « فكرة زائفة » أو « شبه فكرة » ! ونحن نلاحظ أولاً أننا حينما نقرر أن المكان والزمان شرطان ذاتيان ، فكأننا نقرر ضمناً انهما ليسا حقيقتين موضوعيتين : وآية ذلك أنه لو كان المكان والزمان الماثلان أمام أذهاننا مجرد حقيقتين تنتميان إلى « الذات » ego لكان من الضروريّ حتماً ألا تكونا منتميتين إلى « اللاذات » non-ego ؛ ولكن هذا ضرب من المحال . والواقعة التي يستند إليها كانت في إقامة فرضه - ألا وهي أن شعورنا بالمكان والزمان شعور ثابت لا سبيل إلى محوه أو إلغائه - إنما تشهد بصحة ما نقول : وذلك لأن هذا الشعور (بالمكان والزمان) الذي ليس في وسعنا أن نتخلص منه ، إنما هو شعور بهما باعتبارهما حقيقتين موضوعيتين وحسبنا أن نرجع إلى الشهادة المباشرة لشعورنا ، لكي نتحقق من أن المكان والزمان ليسا داخل الذهن ، بل هما خارجه . وهما مستقلان عنه استقلالاً مطلقاً ، لدرجة أننا لا نستطيع أن نتصور عدم وجودهما، حتى لو افترضنا عدم وجود الذهن نفسه ... هذا إلى أنه لو كان المكان والزمان صورتين من صور الحدس (أو العيان الحسي) intuition ، لما كان من الممكن إدراكهما حدسيّاً ، مادام من المستحيل لأي شيء أن يكون في وقت واحد صورة للحدس ومادة له . وكانت يؤكد بكل قوة أن المكان والزمان موضوعان للشعور ، بدليل أنه يستحيل علينا أن نمحوهما من الشعور ، ولكن إذا كان المكان والزمان موضوعين للشعور ، فكيف يمكنهما في الوقت نفسه أن يكونا شرطين للشعور ؟ وإذا كان المكان والزمان شرطين لابد لنا منهما للتفكير ، أفلا يجب إذن - حينما نفكر في المكان والزمان نفسيهما - أن تكون أفكارنا لا مشروطة ؟ وإذا أمكن قيام أفكار لا مشروطة ، فما الذي سيصير من أمر هذه النظرية ؟

... يترتب على كل ماتقدم - إذن - أن المكان والزمان أمران لاسبيل إلى إدراكهما أو فهمهما على الإطلاق . وحينما نفحص المعرفة المباشرة الموجودة لدينا عنهما فحسباً جيداً ، فاننا سرعان ما نتحقق من أن هذه المعرفة إن هي إلا جهالة مطلقة ! ولئن كان اعتقادنا بوجودهما الموضوعي اعتقاداً لاسبيل إلى محوه أو التغلب عليه ، إلا أننا عاجزون تماماً عن تفسيره تفسيراً عقلياً . وأما القول بالاعتقاد المعارض (وهو ما قد يكون في الإمكان تقريره ، دون أن يكون في الإمكان تصوره) فإنه لا يمكن أن يؤدي إلا إلى زيادة عدد الأفكار اللامعقولة ! »

(الفصل الثالث : الأفكار العلمية القصوى ،

الفقرة ١٥ ص ٣٨ - ٤١) .

د - « ... إن أعمق الحقائق التي يمكن الوصول إليها ليست سوى مجرد تقارير عن أوسع ضروب الاطراد القائمة في خبراتنا ، وهي الخبرات التي تنصب على شتى علاقات المادة ، والحركة ، والقوة . وما نسميه باسم المادة والحركة والقوة إنما هو مجرد رموز لتلك « الحقيقة المجهولة » . أجل ، فان هناك قوة لاسبيل لنا إلى إدراك طبيعتها ، أو تصور أي حدود لها في الزمان والمكان ، تعمل عملها فينا ، وتترك فينا بعض الآثار . ولما كان هناك تشابه معين في النوع بين تلك الآثار ، فاننا نجتمع أوجه الشبه العامة القائمة بينها لكي نصنفها معاً ، ونسميها بأسماء المادة ، والحركة والقوة . ولما كانت هناك أوجه شبه في الارتباط أيضاً بين هذه الآثار ، فاننا نجتمع أكثرها ثباتاً ، ونُدريجها تحت فئة واحدة ، ألا وهي فئة القوانين اليقينية إلى أعلى درجة . وليست مهمة التحليل سوى أن يردّ هذه الأنواع المختلفة من التأثير إلى نوع واحد من

الاطراد . وأعظم كسب يمكن أن يحصله العلم إنما هو تأويل شتى أنواع الظواهر على أنها مظاهر مشروطة بأشكال مختلفة لهذا النوع الواحد من التأثير في ظل أحوال مشروطة - بأشكال مختلفة - لهذا النوع الواحد من الاطراد . وحينما يتسنى للعلم أن ينهض بهذه المهمة فإنه لا يكون قد فعل شيئاً أكثر من مجرد تنسيق خبراتنا ، دون أن يكون قد استطاع بذلك توسيع حدود خبراتنا بأي حال مامن الأحوال ... وليس تأويل كل الظواهر بإرجاعها إلى مفاهيم المادة والحركة والقوة سوى عملية اختزال نرد فيها رموزنا الفكرية المعقدة إلى رموز فكرية بسيطة . وحينما تكون المعادلة قد وصلت إلى أدنى حد من حدودها ، فإن الرموز مع ذلك تظل مجرد رموز . وإذن ، فإن كل استدالاتنا السابقة لا تقدم أي دليل لتأييد واحد من الفرضين المتصارعين حول الطبيعة القصوى للأشياء . وآية ذلك أن مضمون آرائنا ليس أقرب إلى الروحية منه إلى المادية ، كما أنه ليس أقرب إلى المادية منه إلى الروحية . ولا شك أن إقامة ترابط وتكافؤ بين كل من قوى العالم الخارجي وقوى العالم الداخلي قد يتيح لنا الفرصة لأن نقيم ضرباً من التمثيل أو التشابه بينهما ، سواء اتخذنا نقطة انطلاقنا من هذا الحد أو ذاك ... ولكننا لن نستطيع أن نعتبر أحد الحدين حداً أقصى بأي حال من الأحوال . ولئن كانت العلاقة القائمة بين الذات والموضوع تضطرننا إلى إقامة ضرب من التعارض بين تصورنا للروح وتصورنا للمادة ، إلا أن الواحد منهما أو الآخر - سواء بسواء - لا يخرج عن كونه مجرد علامة أو رمز لتلك « الحقيقة المجهولة » التي تكمن وراءهما : (الخاتمة ، الفقرة ١٩٤ ، ص ٤٩٧ - ٤٩٩) .

المستأيد والمكاسبيل لمحمود محمدى الفلكى

بقتلم

الأستاذ احمد عبدالمراد باش

الأستاذ بكلية الفنون التطبيقية

مهيد

قدرها سبعون تلميذاً : وفتح هذه الإرسالية مدرسة مستقلة في مدينة باريس لتعلم الفنون العسكرية ، وكان على مبارك أحد تلاميذ هذه البعثة بعد تخرجه من مدرسة الهندسحانة ببولاق متلقياً العلوم الرياضية على يد المدرس محمود أحمد . وسميت بعثة الأنجال وكان منهم أربعة هم نجلاه الأميران حسن وحليم ، وحفيده أحمد واسماعيل ولدا ابنه إبراهيم ، وعين لهم معاونين أرمنيين كما عين إماماً لهذه البعثة هو الشيخ نصر أبو الوفا الفوري العالم اللغوى المشهور بمرتب شهري قدره ٤٨٣ قرشاً . ومن هنا تبدأ قصة عالمنا الكبير محمود الفلكى .

تاريخ محمود الفلكى

ولد محمود أحمد عام ١٨١٥ في قرية الحصنة من أعمال مديرية الغربية ، وتلقى العلم بالكتاب حتى بلغ العاشرة ، فأخذ شقيقه الأكبر معه إلى الإسكندرية ليأخذه عام ١٨٢٤ م بالمدرسة البحرية ، وكانت تسمى دار الصناعة (الترسانة) ، وتلاميذها جمعوا من مكاتب البنادق والقوى ممن تتراوح أعمارهم بين العاشرة والعشرين ، يتعلمون فيها من بناء السفن والعلوم المتصلة به . وقد تخرج أخوه الأكبر ضابطاً بحرياً من هذه

كان التعليم في مصر حين بدأ على عهد محمد على اتخذ لنفسه هدفاً محدوداً عاجلاً . هو إعداد الفنيين لأغراض عسكرية . فكانت المدارس (الخصوصية) أول ما أنشئ من مدارس . ثم خلقت المدارس الأخرى التي تمد هذه المدارس الخصوصية بالتلاميذ . وهكذا بدأ نظام التعليم يتخذ شكل الهرم المقلوب : يبدأ بالقمة دون وضع القاعدة . ومثل هذا لا يمكن أن يكون نظاماً قومياً للتعليم . ولكن الحق أن (القاعدة) كانت موجودة بالفعل . وإن لم تكن من خلق الباشوات أو الولاة . وتتمثل في تلك الكتابات المنبثقة في مدن مصر وقراها ، وتقدم إلى الصبية تعليماً أولياً محدوداً . يقوم على حفظ القرآن . ولكنها بعيدة عن ساطان الدولة ورقابتها ، أكثرها ضئيل في الموارد . فقير في المعلمين سقيم الوضع .

والبعثة الثانية التي أرسلت في عهد محمد على عام ١٨٢٦ كان عددها اثنين وأربعين تلميذاً . من بينهم الشيخ رفاعه الطهطاوى وقد اخص بالترجمة . وفي عام ١٨٤٤ أرسل محمد على أنجاله ضمن إرسالية كبيرة

المدرسة . وكان التلاميذ المصريون البحريون هم وحدهم الذين أشرفوا على بناء السفن الحربية في مارس سنة ١٨٣٣ تحت إدارة « مسيو سيريزى » ومروؤوسيه الفرنسيين . وهى السنة التى تخرج فيها محمود الفلكى برتبة البلوك أمين .

ولم يقف طموحه عند هذا الحد ، سيما وكانت النية متجهة إلى الغاء المدرسة البحرية وتخريج الضباط البحريين من مدرسة العمائم أو المهندسخانة . فالتحق بمدرسة البوليتكنيك ببولاق وكان وكيلها الأرومى يوسف حاكيكيان ، ثم انقسمت المدرسة إلى قسمين الأول مدرسة الفنون والحرف "Arts et Métiers" التى بقى فيها حاكيكيان ناظراً لها والقسم الثانى أصبح مدرسة للمهندسخانة . وافتتحت الدراسة بها فى قصر إسماعيل بن محمد على الذى مات فى حرب السودان . ثم ضمت لها مدرسة المهندسين بالقناطر الخيرية . وكان بها ثلاثون تلميذاً . ومدرسة المعدنين التى كانت تنصر القديمة ، وقد نظمت الدراسة بها تحت إشراف المهندس الفرنسى لامبير (باك) على غرار مدرسة الهندسة بباريس . والغرض منها تخريج ضباط للخدمة فى المدفعية برأً وبحراً . ومهندسين للأشغال العامة وأعمال المناجم .

وبعد عام ١٨٣٧ تقرر الاستغناء عن المدرسين الأجانب بالمدرسة . وتعيين مدرسين من التلاميذ الذين سبق أن أرسلوا إلى فرنسا . ورجعوا قبل اتمام دراستهم كانوا أربعة . فبذلك أصبح عدد المدرسين المصريين ستة . منهم اثنان أصليان هما :

اليكباشى محمد بيومى لتدريس الميكانيكا والهندسة وصفية والمساحة .

واليوزباشى أحمد طائل لتدريس الطبيعة .

والأربعة الباقون هم لإبراهيم رمضان (أفندى) .

أحمد دوقلى (أفندى) ، عبد الرحمن (أفندى) ، مظهر (أفندى) .

وفى نهاية عام ١٨٣٩ م تخرج محمود أحمد وكان أول دفعته ، ومنح رتبة الاسبران (ملازم) وعين معيداً بالمدرسة ، وفى هذا العام تتلمذ على يديه على مبارك ، وكان يقوم بتدريس علم الجبر ، غير أن طموحه جعله يتقن اللغة الفرنسية والعلوم الرياضية كحساب المثلثات المستوية والكروية والهندسة التحليلية وعلم التفاضل والتكامل ، فأصبح مدرساً للعلم الأخير وترجم له أول كتاب من اللغة الفرنسية إلى العربية .

وفى عام ١٨٤٢ حصل على رتبة النقيب (اليوزباشى) وتحول إلى دراسة علم الفلك حيث أولع به ، عندما كان يقوم بأعمال الرصد فى الرصدخانة ، التى أنشئت عام ١٨٣٩ فى البرج الذى أنشأه الفرنسيون ببولاق بجانب مدرسة المهندسخانة تحت إدارة يوسف حاكيكيان أيضاً . والغرض من إنشاء هذا المرصد « تجربة الحركات المغناطيسية بهذا القطر (المصرى) وتطبيقها على الجارى برصدخانة بلاد أوروبا » .

وكانت به لهذا الغرض ساعة فلكية وقناديل وآلات وغيرها . وكان تلاميذ الفرقة الأولى بالمهندسخانة يتمرنون على استخدام الآلات التى به . وإجراء الأرصاد الجوية وكان موظفو المرصد من خريجي مدرسة المهندسخانة .

وفى هذه المدة وضع مخطوطاً عنوانه « نبذة مختصرة فى تعيين عروض البلاد وأطوالها وأحوالها المتحيرة . وذوات الأذئاب واللحى لترجمها المرحوم محمود أحمد مدرس العلوم الفلكية بمدرسة المهندسخانة المصرية » وهو موجود بدار الكتب ك ٣٩٩٦ .

ولمى هنا تنهى الفترة الأولى من حياة محمود أحمد كما كان يسمى حينذاك ، واستمر فيها مدرساً بالمهندسخانة للرياضيات وبالرصدخانة للعلوم الفلكية ،

وفي عام ١٨٤٨ أنعم عليه برتبة الصاغقون أغاسي وكان
لهذه الرتبة شأن يذكر .

وهنا يلعب القدر دوراً في توجيه مستقبل محمود
أحمد حيث يرشح لبعثة إلى فرنسا .

سفر محمود أحمد في بعثة الفلك إلى فرنسا

يقول علي مبارك في صفحة ٤٤ من الجزء التاسع
من الخطط ما نصه :

« في أواخر سنة ١٢٢٦ هجرية كان قد عرض من
لامبير (بك) ناظر المهندسخانة لسمو عباس الأول الوالي
ترتيباً للمدارس الملكية والرصدخانة ، يبلغ منصرفه
نحو عشرين ألف كيس (١٠٠,٠٠٠ ج) فاستعظمه ،
وأحال علينا (يريد نفسه وأقرانه على إبراهيم وحامد
اليوزباشية حينذاك) حال عودتنا من فرنسا النظر فيه ،
بشرط ألا نقشيه ، فتداولنا في ذلك بيننا ، ولما لم تتفق
آراؤنا ، وخفت فوات الوقت قبل إتمام العمل ،
شرعت وحدي في عمله وبدون انتظار لرأي أحد ،
فعملت لجميع المدارس ترتيباً بلغ منصرفه ألف كيس
(٥٠٠٠ ج) وجعلت أساس ذلك احتياجات القطر
لا غير ، فان جميع المدارس الملكية تكون في محل
واحد ، وتحت إدارة ناظر واحد ، وأسقطت الرصدخانة
بالمرة من الترتيب لعدم وجود من يقوم بها حق القيام
إذ ذلك من أبناء الوطن مع احتياجها إلى كثرة المصروفات
وأبديت في الترتيب أنه يلزم أن نوجه لذلك محمود
أحمد ، وكان حينئذ مدرساً بالمهندسخانة لبعض مواد
العلوم والفلك برتبة صاغقون أغاسي ، وإسماعيل
مصطفى ، وحسين إبراهيم من متممي مدرسة
المهندسخانة ، واعتمد هذا الترتيب بعد إقراره بمجلس
مركب من رؤساء الدواوين مع إقراره باستحقاق
أنا اليوزباشي علي مبارك لرتبة الأميرالاي ، ولنشائها ،

وتعييني من ذلك الوقت ناظراً لمدرسة المهندسخانة ،
وانصرف عنها لامبير (بك) .

وسافر محمود أحمد إلى فرنسا في ٨ أكتوبر سنة
١٨٥٠ براتب شهري قدره ٧٥٠ قرشاً سبعمائة وخمسين
قرشاً ، وعاش في باريس يتلقى العلوم الرياضية والفلكية
تحت إشراف مسيو لوفيرييه رئيس مرصدها ، وتسمى
باسم محمود حمدي الفلكي ، ثم مكث هناك تسع
سنوات أتم فيها دراسته ، وجال في أثنائها في كثير من
أجزاء أوروبا ، وقدم تأليفه لمجامعها العلمية ، ثم عاد إلى
مصر في ١٨ أغسطس سنة ١٨٥٩ في عهد الوالي سعيد ،
ومنح الرتبة الثانية .

وهناك وثيقة عودته إلى مصر .

« في ١٢ ربيع الثاني سنة ١٢٧٦ لإرادة لراغب (باشا)
ناظر المالية :

حيث أن محمود الفلكي (بك) حضر قريباً من
أوروبا ، وغنى عن البيان أنه محتاج للتقود لتسوية لوازمه
ومصاريفه الضرورية ، وحيث أن الرتبة الثانية أحييت
إليه من زمن غير بعيد ، فبناء عليه اقتضت إرادتي أن
يصرف له خمسون ألف قرش من خزانة المالية ،
إحساناً منا للحصول على لوازمه ، وخصم ذلك ،
ورفعه لجانب ديواننا ، وقد حررنا لكم لإجراء
موجبه .

رجع محمود الفلكي إلى مصر وعمره ٤٤ عاماً ،
وانتخب عضواً بالمجمع العلمي المصري الذي أنشأه
نابليون ، ثم عهدت إليه وكتالته سنة ١٨٨٠ ، كما
انتخب وكيلاً للجمعية الجغرافية منذ إنشائها ، ثم
رئيساً لها في أواخر حياته .

ولما طلب علماء فرنسا من الوالي سعيد رصداً
كسوف للشمس بعد عدة مراسلات بينه وبين جومار
(بك) في باريس ، كلفه الوالي بتسجيل هذا الكسوف

الأعمال الفلكية التي قام بها محمود الفلكي ، وقد حازت إعجاب العالم الرياضي الكبير مسيو دولاناي (١٨١٦ - ١٨٧٢) الذي كان قد أتم في نفس السنة جزءاً من نظرية كاملة عن حركات القمر أتمها سنة ١٨٦٧ ، وحسب خلالها (عام ١٨٦٥) تأثير احتكاك موجات المد والجزر مع سطح المحيط على معدل دوران الأرض ، وكيف أن هذا التأثير يمكن أن يظهر في حركة القمر على شكل إطالة طول اليوم بمقدار ثانية واحدة كل مائة ألف عام .

وقد وافقت الأكاديمية على القرار بشكره على هذا الجهود العلمي الدقيق .

ثم كلفه الوالي سعيد برسم خريطة الوجه البحري فرسم له خريطة غاية في الدقة والصحة ، فطبعتها الحكومة على نفقتها . ثم عممتها في كرايس تلاميذ المدارس ، ولا زالت هذه الخريطة مرجعاً تاريخياً للباحثين ، ولا يستقلن أحد عمل الفلكي في الخريطة الفلكية الطبوغرافية ، لأنه عمل علمي من الدرجة الأولى بالنسبة لإمكانيات العصر الذي بدئ فيه عام ١٨٥٩ ، فأول قياس فلكي لمساحة الجزر البريطانية عمل سنة ١٧٨٧ ، ولم تتم عمليات المثلثات الأولية إلا سنة ١٨٥٨ ، وخرائط كاسيني القديمة في فرنسا جددت سنة ١٨١٧ وأستكملت سنة ١٨٨٠ ، وأكملت مثلثات سويسرا عام ١٨٣٣ ، وأول خريطة بريطانية على مقياس ٦ بوصات للميل ظهرت سنة ١٨٤٦ ، فضلاً عن أن عمله كان الأول من نوعه في مصر دقة وإحكاماً ثم عين ناظراً لمدرسة المهندسخانة من يونيو سنة ١٨٧١ إلى أغسطس من نفس السنة . وأنعم عليه برتبة المتميز . وهناك وثيقة الإنعام عليه .

« في ١٢ جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ لإرادة لناظر المالية :

اقتضت إرادتي الإحسان برتبة المتميز إلى محمود (بك) مأمور الخريطة الفلكية : فبناء عليه يجب أن

وجهزت عدة بعثات من المراصد الكبرى لمشاهدته في أسبانيا اشترك في إحداها زميله إسماعيل مصطفى الفلكي (وهو يشترك معه في اللقب لا القرابة) وكان مقياً في باريس ، وكانت منطقة الكسوف الكلي تبدأ من كاليفورنيا ، وتمتد عبر المحيط الأطلسي إلى أسبانيا ، ثم جنوباً إلى إفريقيا ، مارة بالصحراء الغربية ، وتنتهي عند الحبشة ، ولم تكن مدة الكسوف الكلي تزيد عادة عن دقيقة واحدة ، وقد تكون السماء مغطاة بالغيوم في هذه الأحيطة ، ولذلك كلما انتشرت بعثات الأرصاد في مختلف الجهات قل احتمال الفشل في رصد الكسوف .

لذلك اختار محمود الفلكي مديرية دنقلة في شمال السودان ، مكاناً للرصد ، فسافر إليها عن طريق النيل . وحط رحاله في بلدة المراغة بعد رحلة عشرة أيام على ظهور الجمال بين وادي حلفا ودنقلة تحت شمس يونيو المحرقة ، فوصل إلى المكان قبل ميعاد الكسوف خمسة عشر يوماً ، ووفق بقياس ويوالي الأرصاد تحقيقاً لقراءات الساعة الفلكية ، وتعييناً لحظ عرض المكان .

وكان الثيودوليت الذي أحضره ، قد أصابه خلل من النقل على ظهر الجمال ، فاضطر إلى استعمال آلة ذات السدس ، وإعادة التجربة عدة مرات للحصول على نتائج دقيقة ، وكذلك لم يسعده الحظ عند تبين خط الطول بروؤية استتار النجم وراء القمر ، كان مقدراً حدوثه في ٣٠ يوليو ، فنعتته السحب من رؤيته ، فاضطر إلى الاعتماد على الكرونومترات فقط .

شاهد الفلكي كسوف الشمس وعين زمن ابتداء الكسوف الجزئي ، وابتداء الكسوف الكلي وانتهائه ، وكذلك لحظة اختفاء ٩ فقط كلفية على قرص الشمس ووقت ظهور ثلاث منها ، وكانت قراءاته جميعاً لأقرب عشر ثانية زمنية ، ورفع تقريراً بأعمال المرصد إلى أكاديمية العلوم بباريس .

وتعتبر أرصاد كسوف الشمس من أحسن وأتم

تبادروا باجراء مأموريته . وبقيد مرتبه الخاص بالرتبه المذكورة في محلها . ولذلك أصدرنا أمرنا هذا وأرسلناه إليكم » .

وقد قضى أكثر مدة حكومة الخديوى إسماعيل في نظارة المرصد الفلكى والتعليم والتأليف وندب للمأموريات كثيرة . منها أنه باشر ترميم مقياس النبل بأسوان . فأبقى التقاسيم القديمة التى كانت به على أصلها . وعمل نجوارها تقاسيم جديدة طول كل ذراع منها ٠.٥٤ من المتر . مثل ذراع مقياس جزيرة الروضة وكان ذلك عام ١٨٧٠ م ، ثم ناب عن الحكومة المصرية في المؤتمر الجغرافى الذى عقد في باريس سنة ١٨٧٥ .

وفي أوائل عهد الخديوى توفيق . أنشئت مصلحة التأريخ لمساحة أطيان القطر المصرى . بأمر عال في ١٠ أغسطس سنة ١٨٧٩ ، وبقيت هذه المصلحة عاماً ثم حلت محلها لجنة تألفت برئاسة محمد رستم (باشا) فكان محمود الفلكى من أهم أعضائها . ثم انتخب عضواً في المجلس العالى الذى أُلّف في وزارة شريف (باشا) للنظر في توسيع نطاق المعارف العمومية في البلاد . وناب عن الحكومة المصرية في المؤتمر الجغرافى الذى عقد في مدينة البندقية عام ١٨٨١ .

واستقالت وزارة محمود سامى (باشا) التى أعقبها ، وهرب الخديوى توفيق إلى الإسكندرية ووجه رئيس وزرائه الجديد إسماعيل راغب (باشا) في ٢١ يونيو سنة ١٨٨٢ . وكان فيها محمود الفلكى ناظراً للأشغال العمومية ، ولم يكن له فيها عمل يذكر نظراً لقيام الثورة العربية وقتذاك ، وهجوم الإنجليز الغادر على مصر في ١١ يوليو سنة ١٨٨٢ .

وفي وزارة نوبار التى تألفت في ١٠ يناير سنة ١٨٨٤ ، عين ناظراً للمعارف العمومية ، وبقى في هذه النظارة إلى ١٩ يوليو سنة ١٨٨٥ حيث أدركته الوفاة

فجأة : فرثاه زميله إسماعيل مصطفى الفلكى باللغة الفرنسية في الجمعية الجغرافية المصرية في ٨ يناير سنة ١٨٨٦ ، وكذلك زميله الآخر الأميرالاي أركان حرب محمد مختار قاتلا :

« كشفت له المقارنات الرصدية قناعاً عن الحوادث فأدرك منها ما هو مرتبط بمستقبل حياته . وإلا فبم يتيسر لنا أن نفسر هذا التوافق الغريب . وكيف نعبر عن ذلك التصادف العجيب . وهو اعتناؤه بالتوجه عمداً إلى الجبانة قبل وفاته بيوم : وحث العمال على تشهيل القبر الذى كان قد رسمه لنفسه » .

مؤلفات ورسائل محمود حمدى الفلكى

- ١ - كتاب حساب التفاضل والتكامل (مترجم عن الفرنسية) طبع بمطبعة بولاق قبل سفره إلى أوروبا .
- ٢ - نبذة مختصرة في تعيين عروض البلاد وأطوالها وأحوال التحيرة وذوات الأذنان والمحي . (مخطوط بدار الكتب) .
- ٣ - تقويم عربى طبع بمطبعة بولاق سنة ١٨٤٦ قبل سفره إلى أوروبا .
- ٤ - رسالة في التقاويم الإسرائيلية طبعها في بروكسل سنة ١٨٥٥ أثناء دراسته بفرنسا وقدمها للمجمع العلمى في بلجيكا .
- ٥ - رسالة في الحالة الحاضرة للمواد المغناطيسية الأرضية بباريس وخواصها : تلاها على الخجمع العلمى الفرنسى سنة ١٨٥٦ . وكان قد قام في صيف سنة ١٨٥٥ بقياس العناصر المغناطيسية في ٤٥ مكاناً مختلفة بإنجلترا وأرلندا واسكتلندا وهولندا وبلجيكا وألمانيا ورسم الخطوط المتساوية الشدة . والمتساوية الانحراف في منطقة تمتد ١٤° طولية من دبلن إلى نهر الرين ٥٧° درجات عرضية من باريس إلى أدنبرة ، وقار

هذه الأرصاد بخريطة الكولونيل « ساينك » التي تمت سنة ١٨٣٧ واقتصرت على الجزائر البريطانية فقط .

ولبيان أهمية هذه الدراسات عن المغناطيسية الأرضية ، نرجع إلى تاريخ هذا الفرع من العلم ، فنجد أن « هالي » رسم أول خريطة مغناطيسية عام ١٧٠٠ م ، وأن التغيرات في العناصر المغناطيسية للأرض لم تكن قد حَققت بدقة حتى أوائل القرن التاسع عشر ، وأن أول معمل خاص بدراسة المغناطيسية الأرضية أسسه الرياضي الفلكي المشهور « جاوس » سنة ١٨٣٤ في جوتنجن ، وأن أول دراسات للمغناطيسية الأرضية في الإمبراطورية البريطانية بدأت عام ١٨٤٠ م على يد ادوارد ساين ، وللمغناطيسية الأرضية أهمية في الملاحة البحرية ، وأبحاث الفلكي فيها تدل على أنه كان مسيراً لروح العصر .

٦- نشر في سنة ١٨٥٦ بحثاً آخر عن شدة المجال المغناطيسي للأرض في بلجيكا وألمانيا وفرنسا وقدمه للأكاديمية الملكية ببلجيكا في ٨ نوفمبر مشفوعاً بتقرير من الكابتن « لياج » والعالم « كوتيليت » واستنتج من ذلك أن المركبة الأفقية للمجال المغناطيسي قد زادت في المدة ما بين القياسين وخاصة في منطقة النمسا .

٧- رسالة في مشاهة (كان) الناقصة للفعل الفرنسي المساعد Avoir نشرها في المجلة الآسيوية سنة ١٨٥٩ وهو بفرنسا .

٨- رسالة في الكسوف الكلي للشمس الذي ظهر في دنقلة في ١٨ يوليو سنة ١٨٦٠ طبعت في باريس سنة ١٨٦١ .

٩- وفي عام ١٨٥٨ كتب رسالة في تحقيق تاريخ ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم وتاريخ الهجرة ، بالاستناد إلى بعض الظواهر الفلكية ، ونشر البحث في المجلة الآسيوية ، ثم ترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان « نتائج

الأفهام في تقويم العرب قبل الإسلام » فتعطف منها أحد الأدلة :

كسوف الشمس يوم وفاة إبراهيم بن محمد عليه الصلاة والسلام من مارية القبطية « عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال : كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم مات إبراهيم . فقال الناس كسفت الشمس لموت إبراهيم . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته » والمتواتر أن وفاة إبراهيم حدثت في السنة العاشرة من الهجرة . وقد حسب محمود الفلكي بالرجوع إلى الجداول الخاصة بحركات الشمس والقمر التاريخ الذي حدث فيه هذا الكسوف في المدينة (ونلاحظ أنه اعتبر موقع المدينة المنورة على خط ٢٩° ، ٣٧° شرق باريس ، لأن الجداول كانت فرنسية الأصل ، ولم يكن خط زوال جرينتش قد اتفق عليه عالمياً كأساس لحساب خطوط الطول (فوجد بالحساب أن هناك كسوفاً للشمس في منتصف التاسعة من صباح ٢٧ يناير سنة ٦٣٢ ميلادية ، وهذا يقابل ٢٩ من شوال سنة عشرة هجرية .

١٠- رسالة في أعمار الأهرام ألفها عام ١٨٦٥ وطبعت في ذلك الحين . ويقول زميله الأميرالاي محمد مختار في رثائه له « كنت موجوداً معه عند شروعه في أخذ مقاييس الأهرام ، وموقعها من التناسب الفلكي ، وأعلم علم اليقين بأنه وصل للاطلاع على الغرض من تشييدها ، إذ وجد تحكيمها في رسم يقابل بالضبط كوكب الشعري عند طلوعه ، فكان الأمر ببنائها قصد يجعلها مزولة ليعرف منها يوم شم نسيم العلماء ، وكذلك لأجل تعريض جثث المدفونين فيها ، لموافاة صعود الكوكب المذكور ، فيسبغ عليها من آياته رحمة وغفراناً

لأنه ليس يخاف أن كوكب الشعرى كان عند الأقدمين وخصوصاً المصريين من أجل المعبودات ، حتى كان بعضهم يعبر عنه باله الآلهة .

١١ - رسالة في التنبؤ عن مقدار فيضان النيل قبل فيضانه .

١٢ - رسالة في بيان المزايا التي تترتب على إنشاء مرصد فلكي للحوادث الجوية في الدير المصرية وقد جاء في صفحة ٢ من مباحثات نذيجة سنة ١٢٩٦ هـ المختصة بالأرصاد الجوية التي عملت بمعرفة محمود الفلكي بالمرصدخانه ما يلي :

« وليعلم أن نتائج الأرصاد الجوية ، ولو يراها الجاهل مجرد أرقام في ورق تأتي نفسه قراءتها ، ويقلق من ممارستها ، إلا أنها عند العالم المتدب كثر عظيم ، ودر ثمين لا يعادله في القيمة شيء » .

١٣ - رسالة هامة في وصف مدينة الإسكندرية القديمة وضواحيها ، كتبها بعد ما كشف بنفسه شوارعها وصهاريجها ومراسمها وأبنيتها وشواطئها ، وقد صور ذلك في خريطة ضمن هذه الرسالة الخافلة طبعت في كوبنهاجن سنة ١٨٧٢ م على نفقة الحكومة المصرية حيث أعطى « كريدتو على باريز بمبلغ ستة آلاف فرنك يصرف له إحساناً لزوم طبع خرائط اسكندرية القديمة وتاريخها » بما في ذلك عمولة الخواجه يعقوب منشه ، وبلغت قيمة هذا وهذا ستة وأربعين كيسة وربعمائة اثنين وتسعين غرش وسبعة فضة » .

١٤ - رسالة في مقاييس مصر ومكاييلها وموازينها ومقابلة ذلك بالأقيسة الفرنسية ألفها عام ١٨٧٣ في كوبنهاجن وترجمها إلى العربية « زيور أفندي » وطبعت في الآستانة وهي التي نحن بصدد تاليفها .

١٥ - رسالة في موازين النقود المصرية لم يتم تأليفها ولقد ترك محمود الفلكي مكتبة حافلة بمختلف الكتب النفيسة في شتى العلوم ، فقد كان غزير الاطلاع

موسوعياً بمعنى الكلمة ، أهلتها كرمته أخيراً إلى دار الكتب المصرية ، أما مؤلفاته التي أشرنا إليها ، ومعظمها باللغة الفرنسية فقد وجدناها مبعثرة بين دار الكتب والجمعية الجغرافية المصرية والمجمع العلمي المصري ، ومرصد حلوان .

المقاييس والمكاييل العملية بالدير المصرية

استهلها المترجم زيور (أفندي) أحد المستشرقين بالمعية الخديوية حيث قال :

« بمناسبة رواج التجارة بالدير المصرية ، وتزاحم كثير من الملل الأجنبية ، واعتياد أغلبهم على المعاملة بالمكاييل والموازين الفرنسية ، وحصول مخالقات أحياناً بين الأجانب والبلديين ، أساسها الجهل بمقادير المكاييل والموازين ، ألف حضرة العالم الفلكي محمود بك (رسالة باللغة الفرنسية ، وقدمها للحضرة الخديوية عند حلول ركابه العالي بالآستانة ، فصدرت الإرادة السنية بتعريبها ، وكشف نقابها ، وإبرازها إلى الوجود ، بالوجه المحمود ، فقامت بهذه الخدمة الوطنية في أثناء السفيرة » طبع في مطبعة الجوائب بالآستانة العلية عام ١٢٩٠ هـ .

ويتلخص هذا البحث القيم في إيجاد العلاقة بين الذراع البادي والدرهم والأردب ، فيصل إلى النتيجة الآتية :

وزن الدرهم = ٣,٠٩٨ جرام .

الحجم الذي يسع الأردب هو ذراع مكعب أي ١٩٧,٧٤٧٧ لتر .

وزن هذا المكعب بالماء الصافي = ١٩٧٧٤٧,٧ جرام

∴ وزن الذراع المكعب من الماء = ٦٤,٠٠٠ درهم

6 حجم مكعب الماء الذي ضلعه ربع الذراع البلدي

أي ٠,١٤٥٦٥ متر .

هو (٠,١٤٥٦٥)³ = ٠,٠٠٣٠٨٩٨ متر مكعب
 . وزن ماء هذا المكعب بالجرام = ٣٠٨٩,٨
 أى ١٠٠٠ درهم .
 وبناء على ذلك يكون الدرهم هو أساس الوزن
 مربوطاً بالذراع البلدى وبالأردب الذى هو أساس
 المكايل .
 أما كيف وصل إلى هذه النتيجة فسوف نشرحها
 هنا باقتضاب .

١ - مقابلة الدرهم بالمليجرام

يقول محمود الفلكى إن الدرهم هو أساس الوزن
 ليس فى مصر فقط ، بل فى كافة بلاد الإسلام ، وقد
 صار تشكيل مجلس قومسيون فى زمنين ، وتحت
 حكومتين مختلفتين ، وكلفا بتحديد النسبة بين الدرهم
 والجرام .

فالمجلس الأول صار انعقاده مدة غزوة الفرنسية
 بمصر ، فى أواخر القرن الثامن عشر من التاريخ المسيحى
 وكان انعقاده فى الضربخانة بالبحرسة ، ونتيجة بحثه أنه
 قرر بأن الدرهم هو وزن ٣,٠٨٨٤ جرام ، كما هو
 مذكور فى صفحة ٣٢ مجلد ١٧ من كتاب تخطيط
 مصر مدة الغزوة الفرنسية .

ومجلس القومسيون الثانى مصرى صار تشكيله
 بأمر جنتمكاح محمد على فى سنة ١٨٤٥ م ، وكان مؤلفاً
 من أعلم رجال مصر مثل لامبير (بك) الذى كان حينئذ
 ناظراً للمدرسة المهندسخانة ، وأحمد فايد (بك) الذى
 كان فى ذلك الوقت خوجة الكيمياء والمعادن بالمدرسة
 المذكورة ، والآن باشمهندس السكك الحديدية المصرية
 وحسن على ناظر الضربخانة وغيرهم ممن لهم دراية
 فى العلوم ، وكان رئيس هذا القومسيون المرحوم أدهم
 (باشا) الذى كان ناظراً للمعارف العمومية ، وكان
 مقر هذا المجلس بالضربخانة .

وقد صار احضار جملة كور من البلور بأوزان
 مختلفة ، البعض منها ألف درهم ، وبعضها خمسمائة درهم
 وهلم جرا ، وكانت موجودة عند عمد القبانة بالبحرسة
 وكانوا يستعملونها لعيار وتحرير الأوزان من قرون
 سابقة ، وأعطيت تلك الكور لمجلس القومسيون المذكور
 كما أعطى موازين عيار الضربخانة .

كانت النتيجة أن وزن الدرهم بالجرام = ٣,٠٨٩٨ .
 وهذا العدد لا يخالف نتيجة مجلس القومسيون
 الفرنساوى إلا بمليجرام واحد تقريباً .

ويؤكد محمود الفلكى بأنه لم يحصل أدنى تغيير
 للدرهم بمصر للآتى :

(أ) لأن الدرهم كان مربوطاً بأحكام شرعية فى
 أحكام الديانة الإسلامية ، فلا يمكن تغييره بدون هتك
 حرمة هذه الأحكام .

(ب) أنه وجد فى كافة الأزمان رقابة حازمة على
 الموازين ، والموكل به هذه الرقابة يسمى المحتسب كما
 يسمى محل إقامته دار العيار ، وهو مسئول عن تحرير
 وتحقيق الأوزان والمكايل ، فيحضر المتسبون عنده فى
 أوقات معلومة أوزانهم ومكايلهم لأجل الكشف
 عليها ، وما وجد منها معيوباً بسبب كثرة الاستعمال أو
 بسبب آخر يصير كسره ، ويصرف له بدلاً منه ميزاناً
 أو مكيالاً من دار العيار .

(ج) أن العلماء قد وضعوا مواصفات قياسية للدرهم
 على أساس كمية من حب الشعير وحب الخردل .

٢ - بيان طول الذراع البلدى

يقول محمود الفلكى « إن طول الذراع البلدى
 المستعمل الآن بالبحرسة ، وبجميع مدن وقرى الوجه
 البحرى والصعيد يختلف بين ٠,٥٧٥ ، ٠,٥٨٣ متر ،
 وهذه الفروقات الخفيفة يظن أنها ناشئة من عدم وجود
 ذراع شرعى يقاس عليه ، واتساع ذمة بعض

أعشارية لا توجد في عباراتنا البلدية ، فيها عيب يكاد أن يخلها ، ويرجح عليها المصرية .
وذلك أن حجم العيار المدعو ديكالتر هو في الظاهر قدر اللتر عشر مرات ، يعنى قدر المتر ، وكذلك حجم الايكتولتر هو قدر اللتر مائة مرة ، أو قدر الديكالتر عشر مرات ، أعنى عشرة أمتار وهلم جرا .

فاذا أخذت كمية من الخنطة قدرها عشرة لترات ، ووضعها في الديكالتر ترى أن العشرة لترات من الحب لا تملؤه بل يلزم له أيضاً ثلث لتر ، وإذا صار كيل مائة لتر باللتر ووضع الحب المكيل في الايكتولتر ، ترى أن هذا المكيال غير مملوء ، ويلزم لملئه بالأقل ثلاثة لترات ، وبذلك يتضح أن الايكتولتر مائة وثلاثة لترات بدل مائة لتر .

والمتر المكعب أو الكيلولتر الذى مقداره ألف لتر يسع أكثر من ألف وخمسين لترات من الخنطة بدلا من ألف لتر ، والدليل على ذلك بسيط جداً ، وهو أن حب القمح إذا وضع في إناء ، يضغط بعضه بعضاً بثقل الحب الذى من فوق فيملاً الفراغ الذى يكون بينه وبعضه ، وهذا الضغط يكون بالنسبة لكمية الحب الذى في المكيال ، فيكون قوياً في المكايل الكبيرة أكثر منه في المكايل الصغيرة .

ولا يوجد هذا العيب في المكايل المصرية ، لأن الضغط الناشئ من ثقل الحبوب في المكايل المتنوعة محسوب من قبل ، فوسع المكايل الصغيرة للأردب الذى حجمه كناية عن ١٩٧,٧٤٧٧ لتر لا يوازى التقاسيم النظرية المقابلة له في فراغ حجم الأردب المذكور ، إذ حجم الكيلة هو كناية عن جزء من اثني عشر جزء من الأردب يعنى ١٦,٧١٦٩ بدلا من

$$\frac{١٩٧,٧٤٧٧}{١٢} \text{ أو } ١٦,٤٧٩٠ .$$

المتسببين ، والطمع في التجارة ، وقد نرى من جهة أن بعض المتقدمين من مؤرخى العرب ، مثل الدميرى ذكروا أن حجم الأردب هو مكعب الذراع البلدى ، وأثبت من جهة أخرى بعض علماء الغزوة الفرنساوية التى قدمت مصر ، بعد بحث دقيق ، أن الأردب المصرى الآن هو ما كان عليه في زمن الرومانيين .

ولتحقيق ذلك قام محمود الفلكى بقياس جملة أشياء ذكرت أبعادها بالذراع البلدى بمعرفة جملة من مؤرخى العرب في أزمان مختلفة ، وقياسه كان بالمتر ، فاتضح له أن هذا الذراع لم يحصل فيه تغير ظاهر في زمن من أيام الإسلام ، وأن طوله لم يزل ٠,٥٨ متر كما هو ، فبناء عليه لأجل معرفة طوله الحقيقى بالدقة قام بقياس حجم اتساع الأردب ، ثم استخرج منه أصل التكعيب .

وأجرى عدة تجارب ، بل كررها أكثر من عشر مرات حسب قوله ، فتحقق له أن الأردب بالكيفية التى يباع بها في السوق مملأ صندوقاً خشبياً حجمه يساوى ٠,١٩٧٧٤٧٧ متر المكعب .

وبأخذ الجذر التكعيبي لهذا المقدار نصل إلى ٠,٥٨٢٦ وهو المفروض أن يكون الطول الأصيل للذراع لأن مكعبه أردب .

الطول الأصيل للذراع البلدى يكون حينئذ بلا شك = ٠,٥٨٢٦ متر .

ومن هذه العلاقة وصل إلى النتائج التى سبق أن ذكرناها ، وهى التى تربط بين الدرهم والذراع البلدى والأردب .

ثم يستطرد محمود الفلكى شارحاً دقة الطابع المصرى في المكايل على النحو التالى :

« وحيث أن المقاييس الفرنساوية موضوعة على مثال المصرية ، إذ أنها متأخرة الإيجاد عنها ، وبها تقاسم

وحجم القدح الذى هو جزء من ستة وتسعين من الأردب هو كناية عن ٢١,٢٣٥ بدلا من $\frac{197,7477}{96}$ أو ٢,٠٥٩٩ .

وهكذا فى بقية المكييل من ملوة وربع .

ولقد وصلوا إلى هذا الحجم الزائد نتيجة كون المكييل المصرية هى على شكل مخروط ناقص ، يوضع فيه الحب بلطف وبدون دك ولا تحريك للمكيال ، ولا يكتفى بملء حجم فراغه بل يلزم وضع الحبوب على بعضها فوقه حتى أنها بتضاغطها ، وتماسكها الطبيعي تكون مخروطاً ارتفاعه غاية لإمكان وقوف الحب بأعلاه . ثم حسب حجم المخروط الناقص وحجم المخروط الحبي الزائد كالاتى :

حجم الكيلة (المخروط الناقص) = ١٥,٢٥٩٥ لتر
حجم الطرطورة (المخروط الحبي الأعلى) = ١,٤٥٧٤ »
الحجم العملى = ١٦,٧١٦٩ »
بينما الحجم النظرى = $\frac{197,7477}{12}$ = ١٦,٤٧٩٠ »
الفرق = ٠,٢٣٧٩ »

وهذا الفرق هو الذى يملأ بقية فراغ الأردب فيما لو ملئ نظرياً بالكيلة .

بيان جملة أذرع قديمة

أولاً - الهنداسة ذراع قديم بمصر ، وهو بلا شك الذراع الذى طوله ٣٢ أصبغاً الذى ذكره هيرون السكندرى عالم الرياضيات المصرى فى القرن الثالث الميلادى .

وبعض المؤلفين يقولون إنه الذراع الذى قدر به الميل الرومانى الذى يساوى ٢٢٥٠ ذراع ، وهو مذكور بجملة أسماء مختلفة فى تأليف العرب ، فبعضهم كان يسميه ذراع العمل ، وبعضهم يسميه ذراع

التجار ، وكثير منهم يسمونه الذراع الهاشمى وهلم جرا ، والآن يسمى بالهنداسة ، وهو يساوى ٦٥٦ مترآ .

ثانياً : الذراع الشراعى ، وهو مستعمل فى المواد الشرعية عند قضاة المسلمين باسم الذراع الشرعى ، ويستعمل كذلك فى الأقاليم عند الفلاحين ويسمونه ذراع الغزل ، ويعبر عنه كافة المؤرخين بطول عظم الذراع الإنسانى من بين مفصل الكوع إلى طرف الأصبع الوسطى ، أو طول أربع أصابع اليد مكررة ست مرات ، أو طول ١٤٤ حبة شعير توضع مسطوحة بالعرض بجوار بعضها ، وبعضهم قدر سمك الحبة الشعير بقدر سمك ست شعرات من شعر ذيل البغلة . وبناء على ذلك يكون الذراع ثمانماية وأربعة وستين شعرة .

غير أن محمود الفلكى وجد ذلك غير مطابق للتقديرات التى قام بتحقيقها وهى :

(أ) قاس أذرع ثلاثين رجلاً متوسطى القامة وفوق المتوسط بقليل فوجد أن متوسط الطول هو ٠,٤٨ مترآ .

(ب) قاس متوسط طول أربع أصابع اليد لهؤلاء الثلاثين رجلاً ثم ضربه فى ستة ، فحصل على متوسط طول الذراع على حساب أساس الأصابع ٠,٤٩٤ متر .

(ج) وضع ١٤٤ حبة شعير على عرضها بجانب بعض فوجد الطول ٠,٤٩٢ متر .

وبأخذ متوسط ثلاث تجارب ٠,٤٨٠ ، ٠,٤٩٤ ، ٠,٤٩٢ . نتج لديه طول الذراع الشراعى ٠,٤٨٨٦ . وهو مطابق لطول ذراع معمول به فى الإقليم المصرى ، وهو ذراع الغزل الذى يحل عليه الفلاحين غزلهم فى الكتان أو الصوف الذى يغزلونه بمغازل ، ويبيعونه للقرازين ولكن هل هذا هو الذراع الشرعى المعمول به فى الشريعة الإسلامية ؟

من المعلوم أنه يرخص للمسافر الذي يسافر سرفراً
لمصلحة نافعة أن يقصر الصلاة مدة السفر إذا كانت
مسافته بنحو أربعة برد ، أو ستة عشر فرسخاً أو ثمانية
وأربعين ميلاً ؛ لأن البريد هو كناية عن أربعة فراسخ ،
والفرسخ ثلاثة أميال ، وكل ميل أربعة آلاف ذراع
شرعى . حسباً تقرر بمعرفة مشاهير علماء الإسلام .

١ - فالشيخ يوسف الحفنى يرى أن تكون مسافة
القصر كالمسافة التي بين محلة روح والمحروسة وهذه
تساوى ٩٩٧٢٥ متر .

والشيخ الشبرايمسى يرى أن تكون المسافة = ٩٠٣٢٥
متر .

فلمتوسط ٩٥٠٢٥ متر وهى ٤٨ ميل .

∴ الميل $\frac{٩٥٠٢٥}{٤٨} = ١٩٧٩,٧$ متر

وعلى ذلك فطول الذراع $\frac{١٩٧٩,٧}{٤٠٠٠} = ٤٩٤٩$ متر .

٢ - وعن ابن عباس عم النبي صلى الله عليه وسلم
مسافة القصر بين مكة وجدة أو بين مكة والطائف كما
نقله الإمام الشافعى .

وبما أن المسافة بين مكة والطائف أوجده
٩٦,٠٠٠ متر .

يستزل من ذلك امتداد الكفور المجاورة التي تحب
عند العرب جزءاً من المدن .

وبعملية حسابية مشابهة للأولى فإن الذراع الشرعى
٤٩٢٢ متر .

٣ - ذكر الشيخ الطهطاوى فى شوارحه أن الميضة
التي بالمدرسة التبريزية بالجامع الأزهر على يسار الداخل
من باب المزينين أنشئت بحيث يكون سطحها يحتوى على
مائة ذراع مسطحة ، وبقياسها وجد طول الذراع
٤٩٣٢ متر .

٤ - قد صار قياس جملة أجزاء من الحرم المكى
بالذراع الشرعى بمعرفة كثير من العلماء الأفاضل مثل

الشيخ النواوى والشيخ الحميسى وغيرهما فاتضح أن :
المسافة بين الركن اليمانى والركن العربى هى
٢٦,٨٣٣ ذراعاً وهى تساوى ١٣,٣٠ متر

∴ طول الذراع الشرعى $\frac{١٣,٣٠}{٢٦,٨٣٣} = ٠,٤٩٥$ متر

وبأخذ متوسط هذه القراءات الأربع وغيرها
وصل إلى النتيجة التالية :

أن طول الذراع الشرعى القطعى الدلالة هو
٠,٤٩٣٢ متر .

∴ الميل الشرعى $٠,٤٩٣٢ \times ٤٠٠٠ = ١٩٧٢,٨$ متر .

ثالثاً : الذراع الأسود ، لا يمكن أن يكون غير
الذراع الشرعى ، وقد قدره المسعودى والبيرونى
والفلكيون المتقدمون من العرب ، بعرض أربعة
أصابع اليد مكررة ست مرات وبطول ١٤٤ حبة
شعير متتابعة .

والميل العربى ٤٠٠٠ ذراع كما ذكره البيرونى
وجميع علماء الفلك المتقدمين وقد حقق أبو الريحان
البيرونى صحة قياس الفلكيين فى عصر الخليفة المأمون
فاستعمل طريقة ذكرها فى القانون المسعودى .

قاس ارتفاع قمة جبل فى الهند مطل على البحر
فوجده ٦٥٢ ذراعاً ونصف عشر ذراع أى ٦٥٢,٠٥
متراً ثم قاس الزاوية التي بين خط النظر المتجه إلى
الأفق ، وخط الأفق المبتدئ من تلك القمة فوجدها
٣٤ دقيقة .

ثم حسب نصف قطر الأرض ، ثم طول الدرجة
الأرضية فوجد أنها تساوى ٥٨ ميلاً .

والنتيجة التي كانوا حصلوا عليها زمن المأمون هى
٥٦٦ ميلاً .

وحيث أن الميل $١٩٧٢,٨ =$ متر

فطول الدرجة الأرضية $١١١١٣٤ =$ متر

وبما أن الطول الحقيقى هو ١١٠٩٠٥ متر

فيكون الفرق ٢٢٩,٠٠٢ متر هو الخطأ الذي وقع فيه فلكيو المأمون في طول الدرجة الأرضية .
رابعاً : الذراع المعارى . وهو المستخدم في مصر في العمارات والبيوت كان طوله ٧٧. متر أو ٧٦ متر ثم تحول إلى ٧٥ متر لمناسبة موافقة حسابه مع المتر .
وهذا الذراع قديم وطوله ٤٠ إصبغاً كما ذكره هيرون السكندري عالم الرياضيات المصرى في العصر الهيلينسى .

مقياس النيل بجهة أسوان

اكتشفه محمود الفلكى عندما كان يباشر عمل الخريطة عند أسوان على النيل من الطرف الجنوبي الشرقى

في جزيرة اليفانيتين المشهورة بأنس الوجود في زاوية آثار الهيكل : وكان ذلك عام ١٨٧٠ م ، فوجد طوله ٦.٨٩٥ متر ويحتوى على ثلاثة عشر ذراعاً ، فعلى ذلك يكون طول الذراع القديم الذى كان معتبراً لقياس النيل عند أسوان هو ٠,٥٣٠ متراً في حين أن طول الذراع بمقياس الروضة ٠,٥٤٠ متراً ، فترك المقياس القديم على حاله ووضع بجانبه مقياساً جديداً ضبط مستواه وحفر عليه بالفرنسية ما معناه « لقد كشف هذا المقياس بعد ألف سنة من النسيان والإهمال : وقد أقيمت التقاسيم القديمة كما هى ، وعمل مقياس جديد وسام لاستعمال العامة سنة ١٨٧٠ في عهد الخديوى إسماعيل ، وضعه أحد خدامه الصادقين محمود (بك) الفلكى » .



تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لمسكويه

بسم الله

الدكتور حسن فتحانه صفان

رئيس قسم الاجتماع بجامعة الأزهر

الوالدة صامها الله تعالى ، فحمدت الله تعالى الذى
رزقك والداً لا يلزمك حق أبوته ووعدهك أخاً
لا يحملك حق أخوته ولا تذهب نفسك حسرات
على ما سبقك عليه الدهر وغابك عايبه الرزق ،
فلاحمية فيما أحل الله ولا مضايمة من حيث وسع الله...
والحمد لله أن كان العقوق من ناحيتها (١) . ونجد
مثل هذه الإشارات عند كثير من معاصريه وذلك
مثل الطوسى ولعل ياقوت الرومى فى كتابه
« معجم الأدباء » يعد على رأس المترجمين القلائل الذين
تناولوا حياة مسكويه فى شئ قليل من التفصيل (٢) ،
إذ لم يذكره مثلاً ابن خلكان فى وفيات الأعيان ،
ولا صاحب فوات الوفيات .

لقد عاش مسكويه الجزء الأكبر من حياته فى
القرن الرابع الهجرى ، إذ من المؤكد أنه توفى سنة
٤٢١ هجرية (١٠٣٠ ميلادية) على ما ذكره ياقوت

١ - حياة مسكويه وبيئته الثقافية والاجتماعية
ليس لدينا مراجع وافية عن حياة أحمد بن محمد
بن يعقوب الملقب باسم مسكويه . وكل ما نجده
إشارات فى بعض المراجع إلى حوادث جزئية فى
حياته أو إلى قطع من نثره وشعره فى مناسبات خاصة
لأنه كان أديباً إلى جانب كونه فيلسوفاً وأخلاقياً :
وذلك ككتاب تنمة اليتيمة لأبى منصور عبد الملك
الثعالبي الذى يتكلم فى الجزء الأول عن « أبى على
مسكويه الخازن » ، ويقول عنه « إنه فى الدروة العمليا
من الفضل والأدب والبلاغة والشعر » (١) ثم يذكر
أمثلة من شعره ، وفى رسائل أبى بكر الخوارزمى
نجد رسالة منه إلى مسكويه يواسيه فيها بمناسبة زواج
أمه بعد وفاة أبيه ، وهو الزواج الذى حزن من
أجله مسكويه حزناً شديداً ، إذ كان يعده محنة ويقول
الخوارزمى فى هذه الرسالة « .. وبلغنى ما اختارته

(١) رسائل أبى بكر ، الجزء الأول ، القسطنطينية سنة

١٢٩٧ ، ص ١٧٣ .

(٢) الجزء الخامس من ص ٥ إلى ص ١٩ .

(١) الثعالبي : تنمة اليتيمة ، الجزء الأول ، طهران سنة

١٣٥٣ ، نشره عباس إقبال ، ص ٨ (القسم الثالث : فى محاسن أهل

الرى وهمدان وأصفهان وسائر بلاد الجبل) .

نقلنا عن يحيى بن منده ، وكان ميلاده بالررى فى حوالى سنة ٣٣٠ فيما يظن كثير من العلماء وعلى رأسهم مرجوليوت ، فهو إذن قد عاش حياته كلها فى ظل دولة بنى بويه التى بدأت سنة ٣٢٠ وانتهت سنة ٤٤٧ . ودولة بنى بويه كانت من الدويلات الكثيرة التى انقسمت إليها الدولة الإسلامية فى أيام ضعفها لاسيا ابتداء من أوائل القرن الثالث حيث تكونت دول مستقلة فعلا عن الخلافة فى بغداد وإن كانت قد احتفظت بخضوعها للخليفة من الناحية الاسمية ، إذ بعد أن استقلت الأندلس ، ثم المغرب تحت حكم الأدارسة فى القرن الثانى ، استقل السامانيون بخراسان وتركستان ، والفاطميون بالمغرب والطولونيون بمصر ... فى القرن الثالث . ثم جاء القرن الرابع الذى استقل فيه بنو حمدان بالشام والغزنويون بأفغانستان والهند ... وظهر بنوبويه فى بلاد الديلم واستولوا على فارس والررى وأصفهان واستطاعوا أن يجعلوا الخليفة فى بغداد تحت سيطرتهم ، فلم يبق للخلفاء من السلطة إلا المظهر ، بل إنهم أذلوا خلفاء بغداد لاسيا المستكفى والمطيع والطائع بعد أن ضم عضد الدولة العراق وبغداد لحكمه .

وكان أمراء بنى بويه كعز الدولة أحمد وهمام الدولة وشرف الدولة وبهاء الدولة وجلال الدولة وغيرهم يتسابقون فى تشجيع العلوم والآداب فى ولاياتهم محاكين بذلك الخلفاء العباسيين فى العصر الذهبى للدولة العباسية لاسيا فى عهود هرون الرشيد والأمين والمأمون إذ كان البويهيون يحكمون الجزء الجنوبى من فارس فجعلوا من اصطخر وشيراز ونهاوند ودينور وبسطام والررى عواصم للأدب والعلم والفلسفة ، فأخرجت هذه البلاد فى أيامهم من المحدثين والفقهاء والنحاة والفلاسفة

والمثقفون والأدباء ، بل والعلماء مالا يحصى عددهم (١) . ومما أذكرى هذه الحضارة أن هذه المدن بعينها كانت فى بلد ترجع حضارته إلى عصر بعيد قبل الإسلام ، وكان بين العلماء الذين عرفهم مسكويه وصاحبهم أبو الطيب الرازى الكيمائى وأبو حيان التوحيدى والمهلبى وأبو بكر الخوارزمى وبديع الدين الهمذانى وأبو منصور الثعالبى النيسابورى وأبو الحسن العامرى ، ثم على وجه الخصوص ابن العميد الذى كان وزيراً لركن الدولة صاحب بلاد الررى والجيل واستمر وزيراً اثنتين وثلاثين سنة حتى مات سنة ٣٦٠ . ولقد عين ابن العميد « مسكويه » خازناً لمكتبته الكبيرة ومن هنا لقبه بعضهم بالخازن .

ولقد تفوق ابن العميد فى علوم كثيرة كالمهندسة والمنطق والفلسفة والاهليات والطبيعة والأدب على ما ذكر مسكويه فى كتابه تجارب الأمم، واتصل مسكويه أيضاً بالصاحب بن عباد الذى كان من تلاميذ ابن العميد ولكنه كان متبحراً فى العلوم الشرعية واللسانية والأدبية وكان له منتدى قل أن يجتمع لغيره من الناس بل والخلفاء وذلك فيما يذكر الثعالبى . وكان الصاحب كاتباً لابن العميد ، ثم أصبح وزيراً لمؤيد الدولة ثم فخر الدولة وتوفى سنة ٣٨٥ .

فبفضل تشجيع الأمراء البويهيين وبفضل جهود عضد الدولة والوزيرين ابن العميد والصاحب بن عباد كان هذا الجزء من فارس وهو الذى عاش فيه مسكويه فى منتهى الحصب العلمى والأدبى ، إذ كان كل منهم على إمارته أو وزارته عالماً أديباً ، يرى أول ما يجب عليه أن يزين بلاطه ومجلسه بالعلماء والأدباء .

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، طبعة ثانية ، ص ٢٤٦ .

وفي حوالى سنة ٣٨٠ هـ علا شأن مسكويه إذ
قربه بهاء الدولة واتخذة ناصحاً له ، فارتفع قدره في
الإمارة وأدى ذلك به - فيما يبدو - إلى نسيان من
ساعدوه في شبابه ، فترفع فيما يقول المترجمون عن
مصاحبه الصاحب ابن عباد ، ونشأ نوع من الجفاء
بين الرجلين ، أدى إلى هجاء مسكويه للمصاحب بعد
وفاته بقصيدة جاء فيها :

قد كان أهوج رث العقل مقتحماً

على الدنّيات وقافا لدى التهم

ومن يدر مثل عيني طيشه لما

لم يرض من فخذ الأحداث بالعم

ثم يقول عنه :

دمى جبين أبي العباس فهو يرى

تغيير كل جبين واضح بدم

ويبدو أن مسكويه كان من بيت ثراء في الأصل

ثم ضاعت ثروته ، كما يبدو أنه كان طموحاً ولكن
الأيام لم تحقق له كل أمانيه ، وهذا يفسر مسحة
الحزن والكآبة التي تبدو في شعره الذي امتلأ بأبيات
تشكو الدهر وقسوته والأيام ومرارتها .

قاسيت أحوال هذا الدهر مرتكبا

أهوالها وصريعا غير مرتكب

ومن تعود عض السيف هامته

هانت على إلبته عضه القيب

أو كقوله في نفس المعنى وهو ذم الدهر :

من عنديرى من حادثات الزمان

وجفء الإخوان والخلان

شاب رأسى وقل مالى وصدت

عنى البيض وانتحى غلمانى

وتمت حلكتة الصورة بزواج والدته . وهو الزواج
الذى كان يعده محنة قاسية له وفضيحة كبرى .
وحدثت بينه وبين علماء زمانه ولاسيما علماء الرى صلوات
متينة ورسائل فى أمور شتى ، ولكن يبدو أيضاً أن كثيراً
من رفقاته لم يكن باراً به فى محنه مما أدى به إلى عدم
الوفاء فى أحيان كثيرة بخلائه وأصدقائه . وذكر عنه
ياقوت أنه كان مجوسياً وأسلم ، ولا ندرى مدى صحة
هذا القول بالرغم من أن اسم أبيه « محمد » إذ يبدو
أن كثيراً من الناس كانوا يتخذون أسماء إسلامية ، ولم
يكونوا مسلمين وبالعكس كان كثير من أبناء الفرس
المسلمين يتخذون أسماء غير إسلامية برغم إسلامهم .
ولكن مسكويه كان من المتمسكين بالشرعية الإسلامية
المتحمسين لها ، ففى وصيته التى ذكرها ياقوت فى
ذيل ترجمته يذكر التمسك بالشرعية كباب من الأبواب
الخمس عشرة التى تتألف منها هذه الوصية .

والظروف القاسية التى مرت بمسكويه قد انعكست
بشكل جلى فى وصيته التى ذكر فى أبوابها قلة الثقة
بالناس وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد
وحسن احتمال الغنى والفقر وعدم إضاعة العمر إلا فى
المهم وترك الخوف من الموت والفقر . . . من بين
الأبواب التى وصى بها أهل عصره .

وقد توفى مسكويه سنة ٤٢١ بعد أن ترك كثيراً
من المؤلفات التى ما زال جزء كبير منها مخطوطاً حتى
اليوم . وعلى رأس كتبه المطبوعة كتاب التهذيب الذى
طبع عدة طبعات فى مصر ابتداء من ١٢٩٦ هجرية
ثم فى سنة ١٣١٧ ، ١٣٢٣ ثم ١٣٢٦ هجرية ، كما
طبع فى بيروت سنة ١٩٦١ م . وكتاب السعادة
الذى طبع فى مصر سنة ١٩١٧ م . وقدم له السيد
على الطوبجى وكتاب الفوز الأصغر الذى طبع فى

بيروت سنة ١٣١٩ هـ والقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ ،
وتجارب الأمم في عدة أجزاء . وهو الذى نشر سنة
١٣٣٢ هـ بالقاهرة . ثم نشر سنة ١٩٥٢ ميلادية كتاب
جاويدان خرد أو الحكمة الخالدة بتقديم الأستاذ الدكتور
عبد الرحمن بدوى . ولقد اهتم الأستاذ الدكتور
عبد العزيز عزت بابن مسكويه وألف كتاباً سنة ١٩٤٦
عن تهذيب الأخلاق . وإلى جانب الكتب المطبوعة
ثمة كثير من المؤلفات المخطوطة مثل رسائله فى اللذات
والألم وفى الطبيعة وفى جوهر النفس . ومقال فى
النفس والعقل . والتميز بين الدهر والزمان وطهارة
النفس . . . الخ .

٢ - أهمية كتاب تهذيب الأخلاق

يقول مسكويه فى الغرض من تأليفه كتاب التهذيب
« غرضنا فى هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً ،
تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة ، وتكون مع ذلك
سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة . ويكون ذلك
بصناعة وعلى ترتيب تعليمى . والطريق فى ذلك أن
نعرف أولاً نفوسنا : ما هى وأى شىء هى ولأى شىء
أوجدت فيها ؟ » (١) إذن أهمية هذا الكتاب ترجع إلى
تقويم الأخلاق والسلوك على أساس دراسة علمية
سليمة وفق المستوى التى وصلت إليه العلوم آنذاك .
والواقع أن كتاب التهذيب يمثل العصر الذى وجد فيه
أصدق تمثيل ، ففى ذلك العصر كما يقول أحمد أمين
كان تيار الترف شديداً جارفاً عند طبقات الأمراء
والخلفاء ومن يتصلون بهم إلى جانب البؤس الشديد
لكثير من الطبقات الأخرى . وأدى الترف والأناقة
إلى خلق قوانين متعارفة لكل شىء وألفت فى ذلك

(١) تهذيب الأخلاق ، طبعة بيروت سنة ١٩٦١ ، ص ٥ .

الكتب المطولة . فألفوا فى « حدود الظرف » وما
يقدم من الأطعمة وما يؤخر و « آداب الحمام »
و « آداب الزينة » وطريقة معاملة الأمراء والخلفاء ...
ومن أمثلة ذلك مثلاً كتب مرآة المروآت ومكارم
الأخلاق واللطائف والظرائف والعقد النفيس فى نزهة
الجلس للثعالبي النيسابورى . أى أن العلاقات الاجتماعية
بين الأفراد فى هذا العصر كانت محل دراسة ومؤلفات
تؤلف على نهج علمى لتحديدتها . ولا شك أن علم
الأخلاق على رأس الدراسات التى تحدد علاقة الفرد
بغيره من أفراد المجتمع على اختلاف طبقاتهم . فكان
هو الآخر محل دراسة الكثير من العلماء المعاصرين
لمسكويه . ومسكويه يعرض فى كتابه بشكل
متضمن حيناً صريح حيناً آخر الأمراض الأخلاقية
التي انتشرت فى عصره من العجب والخيلاء
عند بعض الأمراء والملوك والكراهية التى انتشرت
بين بعض الطبقات والحسد والغيرة والمشاحنات . لأن عصره
كان عصر تنافس بين عناصر الدولة الإسلامية من ترك
وفرس وعرب ، بل وتنافس بين أمراء كل عنصر
من هذه العناصر . وكان ثمة حقد دفين بين الطبقات
لأن ثروات الأمراء فى الدولة البويهية وغيرها
وصلت إلى أرقام خيالية بينما الطبقات الأخرى ومنها
طبقة العلماء كانوا لا يجدون ما يسدون به رمقهم .
فمثلاً خلف عضد الدولة البويهى حوالى ثلاثة ملايين
من الدينارين الذهبية وأكثر من مائة مليون درهم غير
الجواهر والياقيات والآلى وغيرها . وهذا فى الوقت
نجد فيه أباحيان التوحيدى وهو من العلماء البارزين
يقول واصفاً ضيق عيشه « وقد اضطرت ... فى
أحوال كثيرة إلى آكل الخضر فى الصحراء وإلى
التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة ، وإلى بيع

أبقراط في الأمراض الحادة والأخلاق وطبيعة الإنسان، كما تأثر بمعاصريه من العلماء كأبي حيان وغيره . وفي الكتاب أثر الثقافة الفارسية والهندية بالقصص التي يوردها أحياناً عن كلبية ودمنه وغيره من الكتب المترجمة . فالكتاب يشهد باطلاع ضخم وعميق لمؤلفه . ولقد امتدح الطوسي كتاب التهذيب فقال :

بنفسى كتاباً حاز كل فضيلة

وصار لتكميل البرية ضامناً

مؤلفه قد أبرز الحق خالصاً

بتأليفه بعد ما كان كامناً

ووسمه باسم الطهارة قاضياً

به حق معناه ولم يك مائناً

لقد بذل الجهد لله دره

فما كان في نصح الخلائق خانياً

٣ - محتويات التهذيب

وكتاب التهذيب مقسم إلى سبع مقالات عالج المؤلف فيها على التوالي :

١ - النفس

٢ - مراتب القوى وشرفها

٣ - الفرق بين الخير والسعادة وأقسام الخير

٤ - ظهور السعادة في الأفعال الناشئة عن الفضائل

٥ - في الاتحاد وحاجة الناس بعضهم لبعض

٦ - علاج أمراض النفس .

٧ - رد الصحة على النفس ومعالجة أمراضها .

وكثير من هذه المقالات مقسم إلى فصول أو « مطالب » وستعرض مع شيء من التحليل لكل مقال على حدة :

الدين والمروءة وإلى تعاطي الرياء بالسمعة والنفاق وإلى ما لا يحسن بالحجر أن يرسمه القلم وي طرح في قلب صاحبه الألم^(١) . كل هذه الأحوال نتجت عنها أمراض اجتماعية ونفسية خطيرة نفشت في المجتمع الإسلامي إلى جانب التنافس والتناحر على السلطة والمراكز ، وهذا ما عالج مسكويه في كتابه في أكثر من مقال ومطلب كما سنرى . وإلى جانب المشكلات النفسية والاجتماعية يعالج مسكويه قواعد علاقات الأفراد بعضهم ببعض في شتى دقائقها أو ما يسميه الفرنجة قواعد البروتوكول وقواعد « الإتيكيت » أو اللياقة والأناقة ، كما فعل معاصروه من العلماء .

كما يصور هذا الكتاب تأثر الفكر الإسلامي العربي بالثقافات التي ترجمت مؤلفاتها ولاسيما الثقافة اليونانية . ذلك أن حركة ترجمة التراث العلمي اليوناني والهندي والفارسي قد بدأت منذ عهد أبي جعفر المنصور سنة ١٣٦ وبلغت أوجها في عهد الرشيد (١٧٠ - ١٩٣) ثم المأمون (١٩٨ - ٢١٨) ، فترجمت مؤلفات لأفلاطون وأرسطو وجالينوس وإقليدس وآرشميدس وبطليموس . . . إلى آخر كل هؤلاء المؤلفين ، وذلك إلى جانب كثير من كتب الأفلاطونيين المحدثين كأفلوطين وفرغوريوس الصوري ، واسكندر الأفروديسي وأبروقلس . . . ويقرر مسكويه في كتابه أنه قرأ كثيراً من هذه الترجمات وتأثر بها ، فلقد تأثر مسكويه في كتابه هذا بكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس وكتاب النفس ثم بكتاب المقولات لأرسطو ، كما تأثر بكتاب الأخلاق وكتاب التشريح وغيرهما من كتب جالينوس ثم بكتب

(١) الإمتاع والمؤانسة ، عن ضحى الإسلام لأحمد أمين .

٤ - النفس والفضائل

يبرهن في هذا المقال على أن النفس ليست بجسم ولا حالة من أحول الجسم وإنما هي شيء آخر مفارق له في جوهره ، متخذاً نفس البراهين التي أوردتها أرسطو تقريباً . والنفس لا تأخذ علمها من الحواس ، ولكنها تأخذ هذا العلم من ذاتها أي من العقل . وهي تواقفة إلى العلوم والتأمل ، كما أن قوى النفس تنقسم إلى ثلاثة أقسام : قوة ناطقة وتسمى الملكية وآلتها الدماغ ، وقوة غضبية وتسمى السبعية وآلتها القلب ، والقوة الشهوية وهي التي تسمى بالبهيمية وآلتها التي تستعملها من البدن الكبد . والفضائل والرذائل تقابل هذه القوى ، فالحكمة فضيلة النفس العاقلة ، وهي تتأق عن العلم ، والسخاء هو فضيلة النفس البهيمية وهو يتأق عن العفة ، وفضيلة النفس الغضبية الشجاعة وهي تتأق عن الحلم . وهذه الفضائل الثلاث يحدث عنها إذا اعتدلت في نسبة بعضها إلى الأخرى فضيلة رابعة هي كمالها وتمامها وهي فضيلة العدل . وعلى ذلك فالفضائل كما أجمع عليها الحكماء أربع وهي الحكمة ، والعفة والشجاعة والعدالة ، وأضدادها الجهل والشرة والجبن والجور . وهذه الفضائل ليست إلا أجناساً يندرج تحت كل منها أنواع كثيرة ، ففضيلة الحكمة تحتوي على أنواع بها يكون حسن الاستعداد للحكمة وذلك كالذكاء والذكز (التذكر) والتعقل وسرعة الفهم وقوته وصفاء الذهن وسهولة التعلم . وفضيلة العفة يندرج تحتها فضائل كثيرة منها الحياء والدعة والصبر والقناعة والدمائة والوقار والورع ... الخ ، ويندرج تحت الشجاعة فضائل كبر النفس وعظم الهمة والثبات والحلم والشهامة وعدم الطيش ... ، كما يندرج تحت السخاء فضائل الكرم والإيثار والمواساة

والسباحة ... أما العدالة فتندرج تحتها فضائل لا يحصى عددها كالصداقة والألفة ، صلة الرحم وحسن الشركة وحسن القضاء والتودد والعبادة ومكافأة الشر بالخير واستعمال اللطف وترك المعاداة « وترك الشره في الكسب الحلال » والرجوع إلى الله وإلى عهده وميثاقه عند كل قول يتلفظ به ، والصداقة ...

والفضائل ليست إلا أوساطاً بين أطراف متباعدة وهي الرذائل ، فكل فضيلة وسط بين رذيلتين فالحكمة وسط بين السفه والباه ، ويقصد من السفه هنا استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي ، والذكاء وسط بين الخبث والبلادة ، والعفة وسط بين الشره وخبث الشهوة والشجاعة وسط بين الجبن والتهور والسخاء وسط بين التبذير والتقتير . أما العدالة فهي وسط بين الظلم والانظام أي تحمل الظلم . ذلك أن الظلم هو « التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي وكما لا ينبغي ، وأما الانظام فهو الاستجداء (العطاء) والاستحاثات (تحمل الظلم) في المقتنيات لمن لا ينبغي كما لا ينبغي » أي أن الانظام أن تتنازل عن حقوقك حيث لا ينبغي .

ولا شك أن الفضائل خاصة بالإنسان دون الحيوان ، والإنسان لا يستطيع وحده تحقيق الفضائل فهو لكي يكمل ذاته في حاجة إلى معاونة أناس كثيرين من بني جنسه وعلى ذلك خلق الإنسان مديناً بطبعه ، أي خلق محتاجاً إلى مدينة من بني جنسه يعيش فيها في تعاون تام معهم حتى تتحقق له السعادة . فالإنسان مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم بالحسنى ومحبتهم المحبة الصادقة لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته ، وهم محتاجون إليه أيضاً لأنه يكمل إنسانيتهم . فاجتماع الناس في حياة مدنية إنما يؤدي

بهم إلى تحصيل الفضائل الانسانية . ولذلك يحمل مسكويه على الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم ، إما بملازمة المغارات في الجبال وإما ببناء الصوامع في المفاوز وإما بالسياحة في البلدان » ، لأن مثل هؤلاء « لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية » ولا تظهر فيهم العفة ولا الجدة ولا العدالة » ، بل تصير قواهم وملكاتهم التي ركبت فيهم باطلا . فالمعزولون عن المجتمع والحياة الاجتماعية عند مسكويه ليسوا فضلاء وليسوا أعفاء وليسوا عادلين ، رغم أنه يظن بهم الفضيلة والعفة والعدل . ذلك أن الناس يظنون أن هؤلاء فضلاء لأنه لم يصدر عنهم رذائل أو ما يصاد الفضائل ، وهذا خطأ لأن الفضيلة ليست ضداً ولا عدماً بل هي فعل إيجابي يظهر عند مشاركة الناس الحياة الاجتماعية ، وليس بالفاضل من يمتنع عن الرذائل فقط ، لأن مجرد الامتناع عن الرذيلة لا يكون الفضيلة ، بل الفضيلة هي المشاركة الإيجابية في الحياة حتى تكثر الخيرات وتحقق السعادة .

ذلك موضوع المقالة الأولى ومنها نرى أن مسكويه تأثر بأفلاطون وأرسطو في تقسيمه للنفس والفضائل ، وأثر الحياة الاجتماعية . ولكن إذا كانت هذه هي حال الفضائل . فكيف يتكون الخلق الإنساني الذي يؤدي إليها ؟ ذلك هو موضوع المقالة الثانية .

٥ - الخلق ، ماهيته وكيفية تكونه

« الخلق - فيما يرى مسكويه - حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية . وهذه الحال تنقسم إلى قسمين : منها ما يكون طبيعياً من أصل

المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب ... ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب » . أي أن السلوك الإنساني يحتوي على عنصرين ، عنصر طبيعي غريزي والآخر مكتسب بالعادة والمران . وبعد أن يعرض في هذه المقالة الثانية لأراء العلماء كالرواقين وجالينوس وأرسطو وغيرهم ، وبعد بحثه لقضية ما إذا كان الخلق طبيعياً لا يمكن تغييره أو أنه غير طبيعي يمكن تغييره بالمواعظ والتدريب ينضم إلى هذا الرأي الأخير ، لأن الأطفال ينشأون بحسب الأسلوب الذي ربوا عليه في المجتمع ، ولكن مع ذلك يختلف الأفراد في قبولهم الأخلاق الفاضلة اختلافاً بيناً ونجد منهم من هذه الناحية مراتب كثيرة ودرجات لا حصر لها ، إذ منهم « المتسوف والممتنع والسهل السلس ، والفظ العسر ، والخير والشرير والمتوسطون بين هذه الأطراف ... » فالناس يتباينون في ذلك حتى لنجد منهم من هو أقرب للحيوان في خلقه ومنهم من هو أقرب للملائكة ، وبين هذا وذاك مراتب لا حصر لها .

نستطيع إذن أن نقوم الخلق وأن نكمله ، وأن نزرع عنه الرذائل ، وتلك هي مهمة « صناعة » الأخلاق التي هي أفضل « الصناعات » ، إذ صناعة الأخلاق هي التي « تعنى بتجويد أفعال الإنسان بما هو إنسان » ، ولكن ما هي الأسس التي تقوم عليها « صناعة الأخلاق » ؟ هنا يذكر مسكويه بعض المبادئ .

أولاً - الغرض من علم الأخلاق الوصول بالإنسان إلى الكمال ، وكمال الإنسان يختلف عن كمال المركبات الأخرى ، كالحيوان والنبات والجماد من

حيث أن كماله تفكير وعمل . ذلك أن كمال الإنسان كمالان ، كمال العلم وكمال العمل ، أو النظر والتطبيق ، ومهمة علم الأخلاق تنحصر في الجانب العملي ، أى تقويم الخلق وتحقيق « الكمال الخلقى في الفرد بحيث لا تتصارع في داخل نفسه القوى المختلفة وتصدر أفعاله كلها بحسب القوة العاقلة ، وينتهى علم الأخلاق إلى « التدبير المدنى الذى يرتب الأفعال والقوى بين الناس حتى تنتظم إلى ذلك الانتظام ، ويسعدوا سعادة مشتركة كما كان ذلك في الشخص الواحد .

ثانياً - اللذات الحسية لما كانت مشتركة بين الإنسان والحيوان فإنها ليست اللذات الجديرة بالإنسان، بل اللذات العقلية التى يتميز بها الإنسان عن سائر مخلوقات هى الجديرة بأن يبحث عنها .

ثالثاً - يجب أن ينشأ الأطفال على السلوك السليم وفق برنامج يسير وفق ظهور قوى النفس في الأطفال إذ أول ما يظهر النفس الشهوية ، ثم بعد ذلك النفس الغضبية وأخيراً النفس العاقلة . وبذلك وضع مسكويه برامج لتنشئة الأطفال على آداب الأكل والشرب والملبس (القوة الشهوية) وعلى الشجاعة والجرأة (النفس الغضبية) ثم على تحكيم العقل في الأفعال (النفس الناطقة) .

فالأخلاق تستهدف الوصول بالإنسان إلى الكمال وهذا الكمال يؤدي به إلى السعادة وإلى الخير ولكن ما السعادة وما الخير وما الفرق بينهما ؟ هذا موضوع المقالة الثالثة .

٦ - السعادة والخير ، ماهيتهما وأقسام الخير

هنا يعرض مسكويه لرأى أرسطو في التفرقة بين الخير والسعادة ، إذ الخير ما يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصد لذاتها ، والخير له ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس فهم بأجمعهم مشتركون فيه ،

أما السعادة فهى خير خاص بفرد ما ، فليس لها ذات معينة وهى تختلف بالإضافة لقاصديها من شخص لآخر . وعرض بعد ذلك لاختلاف الحكماء القدامى في فكرتهم عن السعادة ، إذ ذهب بعضهم وعلى رأسهم أفلاطون إلى أن السعادة تخص النفس وحدها دون البدن ، وعلى ذلك فلن تحدث سعادة للإنسان طالما ظلت النفس متعلقة بالبدن . وإنما تكون سعادة النفس بعد مفارقتها للبدن لأن حاجات الجسم وافتقاره إلى أشياء كثيرة تعوق النفس عن الحكمة والتأمل ، ووفق هذا الرأى لا سعادة للإنسان إلا بعد المات . وذهب فريق آخر من الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو إلى أن السعادة تحدث للإنسان مع اتصال النفس بالبدن وتختلف من شخص لآخر ، فالفقير يرى سعادته في الثروة والمريض يرى أنها في الصحة والدليل يرى أنها في السلطان والفاضل يرى السعادة في إفاضة المعروف على المستحقين . وكل تلك سعادات متى حصل عليها صاحبها في الوقت المناسب وبالقدر المناسب ، وما كان منها مراداً للحصول على شيء آخر فذلك الشيء الآخر يكون أجدر بلفظ السعادة . ويقف مسكويه موقفاً وسطاً بين هذين الرأين : إذ لما كان الإنسان مكوناً من روح وجسم وما دام الإنسان إنساناً فلا تتم له السعادة إذن إلا بتحصيل السعادة الروحية والسعادة البدنية . والسعادة تكون على مرتبتين : المرتبة الأولى : أن يكون الشخص متعلقاً بأحوال الأشياء الجسمانية سعيداً بها ولكنه مع ذلك يطالع الأمور الروحية مشتاقاً إليها باحثاً عنها ومتحركاً نحوها . أما المرتبة الثانية فهى أن يكون الإنسان متعلقاً بالأشياء الروحية سعيداً بأحوالها العليا : وهو مع ذلك يطالع الأمور البدنية معتبراً بها . ناظراً في علامات القدرة الإلهية ودلائل الحكمة البالغة مقتدياً بها . ولكن إذا قارنا فيما يرى مسكويه بين هاتين المرتبتين وجدنا أن المرتبة الأولى لا تخلو من الآلام والمنغصات

والحسرات وهى أمور تلازم الأشياء الحسية التى تشغل الإنسان عن السمو بروحه نحو الملاء الأعلى كلية. أما المرتبة الثانية ، فيكون الإنسان فيها سعيداً سعادة تامة ، فإنه وقد قطع كل صلة بالمحسوسات لن يتألم لشيء ولا لأى حادث ، وهو بانشغاله بعالم الروح سينتقل من حال إلى حال (على طريق الصوفية) حتى يصل إلى مرتبة الملائكة وذلك عن طريق العشق الإلهى .

فهذه المرتبة الأخيرة هى أسمى مراتب السعادة فإذا وصل الإنسان إلى سعادة النفس بانشغال نفسه بعالم الروح فإنه لن يتأثر البتة بما فى هذا العالم من نحس قد يصيبه أو أية واقعة قد تحدث له فى حياته ، أو تصيب أولاده بعد مماته . ويذكر هنا مسكويه رأى كثير من العلماء وعلى رأسهم أرسطو ، مؤكداً أن طلب السعادة فى الأمور المتعلقة بعالم المادة يكون لذيداً فى البداية وقد ينتهى به الأمر فى النهاية إلى لى أن يكون مؤلماً ومكروهاً ، ولكن طلب السعادة فى الأمور المتعلقة بعالم الروح يكون مؤلماً فى البداية لذيداً ممتعاً فى النهاية .

ولكن ما موقف فضائل العدالة والشجاعة والعفة من السعادة ؟ ذلك موضوع المقالة الرابعة .

٧ — السعادة فى فضائل العدالة والشجاعة والعفة

السعادة لا شك تحدث لمن يقوم بممارسة الفضائل من العدالة والشجاعة والعفة وما يندرج تحتها من فضائل نوعية — كما بينا — ولكن لى تؤدى الفضائل إلى السعادة لابد أن تكون مستهدفة بنية خالصة لا لأمر زائفة خارجة عنها . ففى حالة الشجاعة نجد أشخاصاً فيما يرى مسكويه — يتصرفون تصرف

الشجعان وهم ليسوا كذلك كمن يقدم على الحرب والقتال لا لغرض إلا لأنه سينال من ذلك أجراً ، فإنه يفعل هذا « بطبيعة الشره لا بطبيعة الفضيلة التى تدعى شجاعة » . كما لا يعد كل من يقدم على الأهوال شجاعاً ولا كل من لا يخاف الفصائح .

فالشجاعة هى الإقدام والصبر على الأهوال ومقاومة الشهوات حيث تجب هذه الأمور . « على أن لذة الشجاع — على حد تعبير مسكويه — ليست تكون فى مبادئ أمره فإن مبادئ الأمور تكون مؤذية له ، ولكنها تكون فى عواقب الأمور وتكون أيضاً باقية مدة عمره وبعد عمره ، لاسيما إذا حامى عن دينه وعن اعتقاداته الصحيحة فى وحدانية الله عز وجل ، والشريعة التى هى سياسة الله وسنته العادلة التى بها مصالح العباد فى الدنيا والآخرة » . والشجاعة تتعلق بالعفة : فكل شجاع عفيف حكيم ، وكل حكيم شجاع عفيف . على أن هناك أفعالاً تظهر صاحبها بمظهر العفة والسخاء وهو ليس كذلك . بل يتصنع ذلك للحصول على مزيد من المال أو الشهرة أو كمن يبذل المسال فى المساهر والشهوات . وكذلك

ليس يعادل من يعدل فى بعض الأمور ليصل عن طريق ذلك إلى المال أو الشهرة أو تحقيق شهوة من الشهوات لأن العادل بالحقبة هو الذى يعدل قواه وأفعاله وأمواله كلها : حتى لا يزيد بعضها على بعض . ثم يروم ذلك فيما هو خارج منه من المعاملات والكرامات ، ويقصد فى جميع ذلك فضيلة العدالة ننسها لا غرضاً آخر سواها » . فالعدل إذن أن يعدل الفرد بين قواه وأفعاله المختلفة فلا تظنى مثلاً القوة الشهوية على العقلية ولا على الغضبية ولا تظنى الغضبية على القوتين الأخرين ، ثم يعدل فى معاملاته مع

والخطأ والشقاء . ثم يقسم العدالة على ما يدعى وفق رأى أرسطو إلى ثلاثة أقسام أحدها ما يقوم به الإنسان لربه والثاني ما يقوم به للناس من أداء الحقوق والثالث ما يقوم به الإنسان من تأدية التزامات أسلافه كأداء ديونهم وتنفيذ وصاياهم . ثم يبين أثر العدالة في سعادة الفرد والمجتمع ذاكراً رأى أفلاطون في هذا المعنى وكيف أن وظيفة السلطان والدولة هي العدل ومنع الظلم . ويختم مسكويه هذه المقالة بإشارته إلى أن بعض العلماء ، ويقصد بعض الأفلاطونيين المحدثين ، يرون أن المحبة بين الناس هي أساس ضرورة العدالة ، فالعدالة إنما جعلت فضيلة لعدم وجود المحبة بين كل الناس . فلو سادت المحبة في العلاقات بين الأفراد لأنصف بعضهم بعضاً وأحب لغيره ما يجب لنفسه . ومثل هؤلاء العلماء يرون أن فضيلة « التآحد » أي الحياة في مجتمع واحد هي أشرف غايات أهل المدينة ، فإذا أحب كل منهم الآخر واتحدوا سادت السعادة الجميع . وهذه الخاتمة للمقالة الرابعة ليست إلا مدخلا للمقالة الخامسة التي يبحث فيها مسكويه ضرورة المجتمع البشري وحاجة الناس إلى تكوين المجتمعات .

٨ - في الاتحاد وحاجة الناس بعضهم لبعض

هنا يردد مسكويه نظرية أفلاطون من أن الإنسان تازمه كثير من الأشياء لكي يعيش ، وهو لا يستطيع تحقيق هذه الأشياء وحده ، لذلك كان الاجتماع ضرورياً بين الناس لأنهم يكملون بعضهم بعضاً ، ولذلك أيضاً قامت المحبة بينهم . والمحبة على أنواع : فمنها التي تعتقد سريعاً وتنحل سريعاً ، وتلك هي المحبة التي تؤدي إليها الالذة لأن الالذة سريعة التغير ، ثم المحبة التي تعتقد سريعاً وتنحل بطيئاً ، وتلك هي المحبة التي تعتقد

الناس . والعدل مشتق من معنى المساواة والمساواة هي أشرف النسب الرياضية ، فالعدل مساواة ، فإذا تعذر إيجاد المساواة استخدمت النسب للوصول للعدل كما لو قلنا نسبة ما يخص أ إلى ب كنسبة ما يخص ح إلى د ، وتسمى هذه النسبة بالمنفصلة ، أو إذا قلنا إن نسبة أ إلى ب كنسبة ب إلى ح وهنا تكون النسبة متصلة . ثم يتكلم مسكويه عن النسب في الأشياء والمساحات متأثراً بالفيشاغوريين ، ثم يبين أن العدالة توجد في ثلاثة مواضع : قسمة الأموال وقسمة المعاملات في البيع والشراء ، ثم القسمة في حالة وقوع الجور والظلم . ففي حالة قسمة الأموال تستخدم النسبة المنفصلة وفي حالة البيع والشراء تستخدم النسبة المنفصلة أو المتصلة . أما في حالة وقوع الظلم فتطبق ما سماه بالنسبة المساحية ، فإذا ظلم الإنسان إنساناً آخر فإن النسبة الموجودة بينهما تكسر ويجب لرد المظالم ولرد الحال أو النسبة إلى ما كانت عليه أن يحدث له ضرر يعادل الضرر الذي أحدثه بزيميله لأن العدل هو التسوية بين الأشياء غير المتساوية وإبطال الظلم لا يكون إلا بظلم مثله . وهنا نجد مسكويه يردد أقوال أرسطو في العدل . والشريعة أو قانون الله هي التي ترسم الحدود بين الناس وتكون أساس المعاملات ، ونسبة أعمال الناس بعضهم لبعض تقدر بالدينار ليأخذ كل ذي حق حقه ، « فالدينار هو عدل ومتوسط إلا أنه ساكت . والإنسان الناطق هو الذي يستعمله ويقوم به جميع الأمور التي تكون بالمعاملات حتى تجرى على استقامة ونظام ومناسبة صحيحة عادلة . ولذلك يستعان بالحاكم الذي هو عدل ناطق ، إذا لم يستقم الأمر بين الخصمين بالدينار الذي هو عدل ساكت » . ويبين مسكويه أسباب الظلم ويلخصها في أربعة وهي الشهوة والشر

بقصد تحقيق النافع من الأشياء والأمور ، ثم المحبة التي
تتعقد بطيئاً وتحل بطيئاً وتلك هي المحبة التي تعقد
بقصد تحقيق الخير . وكل هذه الأنواع من العلاقات
خاصة بالإنسان لأنها لا تتم إلا بعد تفكير وروية . ثم
يحلل مسكويه فكرة المحبة وأثرها في حياة الجماعة فيبين
كيف أن الصداقة نوع من المحبة ولكنها محبة خاصة
تقوم على الود ، بل هي الود نفسه ، وهي تقوم بين
الأحداث لتحقيق اللذة أو المنفعة ، وتكون الصداقة بين
الأخيار لتحقيق الخير . وكذلك العشق الإلهي أو المحبة
الإلهية نوع من المحبة وتمثل شوق الجزء الإلهي في
الإنسان إلى الاتحاد بالذات العليا التي هي من نفس
جوهرها . وهذه المحبة هي المحبة في الله وهي لا تكون
إلا بين الأخيار بينما المحبات الأخرى قد تكون بين
الأشرار . والمحبة هي أساس الحياة الاجتماعية وما سمي
الإنسان إنساناً إلا لأنه يأنس إلى أخيه الإنسان ويجمع
به ويؤاخيه . وثمة صور كثيرة من المحبة ، كالمحبة بين
السلطان والمحكومين وبين الولد والوالد وبين طالب
الحكمة ومعلمها ومحبة العبد لخالقه . ويعرض مسكويه
لكل من هذه العلاقات وما قد يطرأ عليها من مفاسد
والظروف التي تجعل منها علاقات حسنة توطد حياة
الفرد والجماعة ؛ ثم يتكلم عن الذين يغشون المحبة
والصداقة مبيئاً أن ضررهم أكبر بكثير من ضرر الذين
يغشون الدرهم والدينار ويأكلون أموال الناس بالباطل .
ثم يوجه نصحه للأفراد ، فمثلاً في حالة الصداقة يجب
أن يكثر الفرد من مراعاة صديقه ولا يستهين بالقليل
في حقه عند مهم يعرض له أو حادث يحدث به ، وعلى
ذلك فللصداقة التزامات يجب أن يقوم الفرد بها ، ومن
هنا يجب على الإنسان ألا يكثر من الصداقات إلا
بالقدر الذي تحتمله ظروفه وبالقدر الذي يستطيع فيه

أن يفنى بحاجتها . لأن كثرة الصداقات مع عدم القدرة
على الإيفاء بالتزاماتها تحولها إلى عداوات ؛
عدوك من صديقك مستفاد
فلا تستكثر من الصحاب
فإن الداء أكثر ما تراه
يكون من الطعام أو الشراب
ويطنب مسكويه في وصف التزامات الصديق نحو
صديقه . ولكن هل يقتصر الإنسان على الصداقة ؟
لا ، بل لا بد أن يصل إلى الصداقة الإلهية والعشق
الإلهي وهو أسمى أنواع المحبة كما ذكرنا .

٩ - المقاتلان السادسة والسابعة

في هاتين المقاتلتين يبحث في تشخيص بعض
الأمراض النفسية والاجتماعية والوقاية منها وعلاجها
ويخصص المقالة السادسة للوقاية كما يخصص المقالة
السابعة للعلاج ، على حد تعبيره . وهاتان المقاتلتان
ليستا إلا نوعاً من التربية للنفس . ففي المقالة السادسة
يوجه النظر إلى أن الصحة النفسية تستلزم أن يعمل الإنسان
فكره لأنه لو عطل نفسه عن التفكير فإن هذا يؤدي بها
إلى البلادة . « ومما يؤخذ به من يحفظ صحة نفسه أن
يلتزم وظيفته من الجزء النظري والعمل ، لا يجوز له
الإخلال بها ألبتة ، لتجرى النفس مجرى الرياضة التي
تلزم في حفظ صحة البدن ، وأطباء النفوس أشد تعظيماً
لها في حفظ صحة النفس . وذلك أن النفس متى
تعطلت عن النظر وعدمت الفكر والغوص على المعاني ،
تبلدت وتبلهت وانقطعت عنها مادة كل خير . وإذا ألفت
الكسل وتبرمت بالروية واختارت العطلة ، قرب
هلاكها لأن في عطلتها هذه انسلاخاً من صورتها الأصلية
ورجوعاً منها إلى رتبة البهائم ... » . وإذا كان من

الرزائل من رذائل أخرى ويبين خطرهما في حياة الجماعة . والعلاج في ترويض النفس وتمريتها أو مجاهدتها حتى تصير في حدود عادية ، ففي حالة التهور تمرن النفس الغضبية حتى لا تثور لأنفها الأسباب وحتى تخلد للحلم ، أما في حالة الجبن فنجد النفس الغضبية بالعكس في حاجة إلى أن تستيقظ وتقوى بحيث «توقظ النفس التي تمرض بهذا المرض بالهز والتحرريك» فمثلاً يحكى عن بعض المتفلسفين أنه كان يعتمد مواطن الخوف فيقف فيها ويحمل نفسه على المخاطر العظيمة بالتعرض لها ويركب البحر عند اضطرابه ليعود نفسه الثبات في المخاوف . بالتمرين إذن والمخالدة العملية يصل الإنسان إلى علاج نفسه من هذه الأمراض وما يتبعها من عوارض .

ويلاحظ أن مسكويه قد اعتمد في هاتين المقالتين على الفكر اليوناني في الفزيولوجيا ولا سيما كتب جالينوس وعلى رأسها كتاب الأخلاق ، وكتاب « في تعريف المرء عيوب نفسه » وكتاب التشريح ومنافع الأعضاء ، وذلك إلى جانب كتاب بقراطه وبريس .

١٠ - تعليق وعامة

تلك هي في عجالة محتويات كتاب التهذيب ، ويلاحظ أن المؤلف قد اعتمد فيها في معظم أجزائها على الفلاسفة والعلماء اليونان . ولكن أهمية هذا الكتاب ترجع إلى أنه قد وجه النظر إلى المجتمع : والحياة الاجتماعية وكيف أمها يجب أن تكون محل دراسة . وذلك في وقت كانت الفلسفة الإلهية والميتافيزيقية قد ملكت على المفكرين كل تفكيرهم . فهذا الكتاب إلى جانب كتاب أهل المدينة الفاضلة للفارابي وغيره من الكتب التي كانت تعالج مسائل السياسة والعلاقات بين الأفراد

الضروري تقوية القوة العاقلة المفكرة فإن من الضروري كذلك الاقتصاد في الأكل والشرب وعدم المبالغة فيهما لأن الإنسان جبل على المبالغة في اللذات الجسمية ، بينما اللذات العقلية خير وأبقى وتؤدي إلى سعادة أكثر . فالذي يفكر ويروض نفسه على التفكير يصل إلى لذائذ لا يصل إليها أغنى الناس بالمال والسلطان أو الملوك . وليتخذ الإنسان من القوت ، الضروري جداً لحفظ حياته وصحته ولا يثير رغباته الشهوية . ويجب أن يستعد المرء دائماً لمجاهدة النفس الشهوية والغضبية كمن يستعد لحرب أو للتغلب على أعداء بالعدة والعتاد والتحصن . ذلك هو الجانب الوقائي للأمراض النفسية ، أما الجانب العلاجي فهو موضوع المقالة السابعة والأخيرة . ويعدد الأمراض النفسية والاجتماعية بادئاً من الفضائل التي - كما ذكرنا - ليست إلا أوساطاً بين طرفين ، وكل من الطرفين يعد شراً . ولما كانت الفضائل أربعمائة هي الشجاعة والعفة والحكمة والعدل ولما كانت كل فضيلة وسطاً لطرفين مردولين فإن عدد الرذائل يكون ثمانياً وهي التهور والجبن وهما طرفا الشجاعة ، والشرة والحمول وهما طرفا العفة ، والسفه والبله وهما طرفا الحكمة والجور والمهانة أو الظلم والانظام وهما طرفا العدالة . ويستعرض مسكويه هذه الرذائل واحدة واحدة ويبين سببها ومظاهرها ويبين السبيل إلى الخلاص منها فالتهور مثلاً سببه الغضب الذي يأتي من اعتلال النفس الغضبية وذلك في حالة المزاج الحاد اليابس الذي يثور لأنفها الأسباب . أما الأسباب المولدة للغضب فهي العجب والافتخار والمراء واللجاج والمزاح والتهيه والاستهزاء والغدر والضميم وطلب الأمور اللذيذة التي يتنافس عليها الناس ويتحاسدون ... ويتناول مسكويه ما تؤدي إليه هذه

كانت بمثابة درجات صعد عليها الفكر العربي والإسلامي حتى وصل في نهاية الأمر إلى أوجه في تفكير أبي عبد الرحمن بن خلدون عندما أنشأ علم العمران في مقدمته في القرن الثامن ووضع أسسه وحدد موضوعه والنهج الذي يقوم عليه . فكتاب التهذيب بالرغم من المسحة الفلسفية التي تغلب على بعض مباحثه ينهج النهج العلمي الاجتماعي السليم في كثير من المواضع عندما يعالج مثلاً ظواهر السلوك في المجتمع وأنواع السعادات التي يبتغيها الناس ، والعلاقات الاجتماعية

التي أساسها المحبة ، ثم الأمراض النفسية والاجتماعية... وهو في كل ذلك يصف الظواهر الموجودة بالفعل وبشكل موضوعي صرف ، ويستنتج منها النتائج ، وذلك هو المنهج العلمي . ولربما يعتمد في أحيان كثيرة إلى تفسير الوقائع تفسيراً فلسفياً أو دينياً ولكن هذا التفسير لا يقلل من القيمة العلمية للمنهج الذي سار عليه لأن هذه التفسيرات على فرض عدم صحتها تبين الوسط العلمي الذي كان يعيش فيه المؤلف وما وصل إليه العالم آنذاك من مستوى ثقافي وحضاري .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أصل أجليل وأجليل لادمونديرك

بمقام
الدكتور محمد صدي محمد

حياته وأثره في السياسة الإنجليزية

وقائع حياة بيرك الخاصة شحيحة للغاية . إذ تقتصر المراجع على ذكر أنه ولد في دبلن سنة ١٧٢٩ ، والتحق بكلية ترينيتي بها سنة ١٧٤٤ ، وتزوج من السيدة جان ناجنت سنة ١٧٥٠ ، ونفر من دراسة القانون ، واهتم بالأدب والسياسة معاً . وعاش مثقلاً طوال حياته بالديون .

وما نعرفه عن ولعه بالأدب والفلسفة قليل كذلك . فقد طغى اهتمام مختلف المصادر بحياته وآرائه السياسية على باقي جوانب حياته ، حتى أغفل أكثرها ذكر أي شيء عن حياته الأدبية والفلسفية برغم عظم أهميتها ، إذ هي وحدها التي ضمنت له الخلود في الفكر الإنساني . ولنبدأ أولاً الكلام عن تجاربه المختلفة في السياسة

الإنجليزية . وأول منصب سياسي له هو اشتغاله سكرتيراً لهاملتون ، عضو مجلس العموم البريطاني ، الذي عين بعد ذلك حاكماً لإيرلانده . وفي هذه الفترة استطاع أن يدرس أحوال إيرلانده السياسية ، وأن يُرجع سوء حالة الإيرلانديين إلى جمود شرائعهم

الدينية ، وافتقارهم إلى البراعة في التجارة ، وتخزينهم وولعهم بإثارة الفتن ، وعدم عناية أعيانهم بالأرض . وفي سنة ١٧٦٥ ، عين سكرتيراً للمركز روكينجهام ، الزعيم الرسمي لحزب الهويج (وهو الحزب الذي تحول بعد ذلك في منتصف القرن التاسع عشر إلى حزب الأحرار) . واختير عضواً في مجلس العموم في نفس السنة . وتأثر بيرك إلى أبعد حد بشخصية روكينجهام واعتقد أن التقدم في السياسة لن يتحقق إلا على يد أمثاله . وآمن لهذا السبب بحكم الأعيان الأرستقراطيين ، وقدرتهم على الوقوف في وجه الإستبداد والطغيان - وقصد بذلك حكم الملك جورج الثالث الذي كان يمثته - بفضل نزاهتهم وبراعتهم في الإدارة وتسيير الأمور .

وتظهر في مؤلفات بيرك السياسية شدة الافتتان بالنظام البرلماني الإنجليزي ، مع عدم إيمانه بإمكان تطبيق أية أفكار سياسية مستوردة من الخارج . ولهذا السبب اعترض على اتباع أية فكرة مجردة غير نابعة من الواقع . ومع أنه كان من أبرع من اعتلوا منبر

سكان ويلز بها ، وتمتع الأمريكيين بها . وهاجم لهذا السبب أيضاً سياسة « هاستنج » في الهند ، ومحاولاته الاستعمارية المفسدة إلا أنه برغم إيمانه بالحرية ، قد اعترض على زيادة عدد الناخبين ، واعتقد في وجود ما أسماه بالناخبين الطبيعيين . الذين اعتبرهم أفضل ممثلين للآخرين . وبوجه عام يمكن القول بأنه كان يزدري الناخب الإنجليزي ، ويصفه بالغباء والحماقة والكسل . كما رآه لا يتمتع بأية قدرة تساعد على إدراك حقوقه أو مسؤولياته . وبمعنى آخر اعتقد بترك في سيادة البرلمان ، ولم يؤمن بسيادة الشعب .

وتغيرت نظرتة السياسية بعد حدوث الثورة الفرنسية تغيراً ملحوظاً . فقد تطرف في نزعته المحافظة ورأى في هذه الحقبة تحقق الثبات والاستقرار أهم بكثير من الكلام عن الحرية . واشتد إيمانه بالدستور الإنجليزي الذي ساعد على الدوام على حل المشكلات السياسية مهما كانت شدة تعقدها . وأشاد بثبات التاريخ السياسي الإنجليزي . وضرورة مقاومة كل محاولة مفتعلة لعلاج الأحوال السياسية عن غير طريق الحكمة كما يطالب المفكرون الفرنسيون . وفي رأيه أن اعتدال البريطانيين السياسيين هو الذي ضمن لبريطانيا الثبات في وجه كل الأعاصير السياسية ولهذا لم تتأثر أحوالها بثورة سنة ١٦٨٨ . فلعلها قد زادتها إيماناً بقيمتة المحافظة على التقاليد المتوارثة ، وبعدم إجراء أية تنقيحات في دستورها . إلا إذا تطلبت ضرورة محتمة ذلك . ووفقاً لهذه النظرة يصبح اعتباره - إلى جانب « وليم بت » - من أوائل من حددوا اتجاه حزب المحافظين بانجلترا . وأغلب آرائه في هذا الصدد قد جاء ذكرها في سياق نقد الثورة الفرنسية في كتابه « تأملات في الثورة الفرنسية » ١٧٩١

Reflections on the French Revolution.
ولا يحق القول بأن برك كان فيلسوفاً سياسياً ، كما يقال أحياناً بنوع الخطأ في بعض المراجع .

البرلمان الإنجليزي ، إلا أنه لم يكن أعظمهم تأثيراً . وقد يعزى ذلك إلى ثقافته ورجاحة عقله . ولعل هذا يفسر عدم تقبل الكثيرين من أعضاء مجلس العموم لأحاديثه وانتقاداته السياسية ، ومغادرتهم قاعة المجلس أحياناً بمجرد شروعه في الكلام . كما يفسر أيضاً عدم اختياره لتولى أعمال الوزارة . إذ تشكك أصدقائه من أصحاب المناصب العالية في اتصافه بأية دراية سياسية عملية . أو قدرة على ضبط النفس مماثلة لبراغته الخطابية . وشجاعته ، وشدة إيمانه بأهداف السياسة البريطانية ونظامها الحزبي .

وبالرغم من أن برك لم يعلن صراحة انضمامه إلى حزب « الهويج » أو حزب « التورى » - المحافظين بعد منتصف القرن التاسع عشر - إلا أنه يعد من أفضل من عبروا عن غايات هذين الحزبين معا ، برغم اختلافهما اختلافاً كبيراً فيما مضى ، وهو خلاف قد تلاشى بعد ذلك عندما ظهر حزب العمال . ولا يعنى بهذا الكلام تناقضه مع نفسه ، أو شغفه بالفسطة . فأغلب الظن أنه قد آمن بمبادئ الهويج في البداية ، عندما كان لا يؤمن بشئ خلاف الحرية . وفي هذه الفترة ، هاجم تدخل أعوان الملك جورج الثالث في الحكم ، ودافع عن دور الأحزاب البرلمانية في السياسة ولم يرض عن محاكاة الملك جورج الثالث للملكة اليزابث في السيطرة على مقاليد الأمور ، كما لم يرض عن فساد البلاط ، وسوء خلق بعض أفراده . وأثبت أغلب آرائه في الدفاع عن نظرة الهويج في كتابين سياسيين هما : « ملاحظات عن أوضاع الأمة الحالية » .

Observations on the Present State of the Nation (١٧٦٩) و« خواطر حول أسباب التبرم الحالى » content - سنة ١٧٧٠ . واشتهر برك في هذه الفترة أيضاً بتأييده تمتع الأمريكيين بالحرية ، « لأن الحرية ليست حقاً للإنجليز وحدهم ، فلا اختلاف بين تمتع

أمكنهم الجاهرة بأفكارهم وعقائدهم في صورة واضحة ، حتى وإن تعارضت مع الأفكار السائدة - قلائل في التاريخ الإنساني . وكان « بيرك » بلا جدال أحدهم .

وننتقل الآن من حياة بيرك السياسية إلى حياته الفكرية الأخرى البعيدة عن السياسة . ولندكر بعض الوقائع القليلة التي صادفناها في المراجع المختلفة . فيقال أولاً إنه منذ حدوثه قد اهتم بالأدب ، وحاول قرض الشعر ، وتأمل غايته وغاية الفن كله . ولهذا كتب إلى صديق طفولته شاكلتون في ١٤ يونيو سنة ١٧٤٤ ، - وهو في الخامسة عشرة من عمره - رسالة حاول أن يحدد فيها معنى الجمال .

ومن الغريب أن تتضمن هذه الرسالة ملامح كثيرة من نظريته في « الجليل والجميل » إذ أننا نصادف فيها في صورة مضمرة كلاماً يدل على محاولات الربط بين قضايا الجمال واللامتناهي واللامحدود ، والحيرة تجاه القدرة الإلهية التي استطاعت خلق الوجود من عدم .

وأثناء دراسته قرأ « لونجينوس » مراراً . وعرف منه فكرة « الجليل » . ويقال إنه كان كثير المناقشة مع أقرانه في كل هذه القضايا ، وخاصة في الندوات الأدبية التي كانت جمعية « The Club » نعقدتها بين الفينة والأخرى في كلية ترينتي بدبلن . وإلى جانب هذا ، تأثر بيرك بالنهضة المسرحية في دبلن ، ووجود وفرة من الممثلين المحيدين بها . وحثه هذا التأثير على الاهتمام بتأمل مشكلات المسرح والفن بوجه عام واستمر شغفه بعد تخرجه . إذ أصدر بعد ذلك مجلة « The Reformer » في ٢٨ يناير سنة ١٧٤٨ . وكان يحررها كلها على وجه التقريب . وقد تضمنت هذه المجلة الكثير من الآراء الأدبية والفلسفية ، التي تبلورت بعد ذلك بعبارة

والأصح أنه معقب سياسي ، عبر ببراعة عن أفكار المثقفين في زمانه . واستفاد بأكثر أفكاره الساسة البريطانيين من حزبي المحافظين والأحرار على حد سواء - من أمثال إرسكين وكانينج ، وديزرائيلي وجلادستون وتشرشل . ولا أظنهم قد أضافوا إليها أية إضافات تستحق الذكر .

على أن نظرة بيرك السياسية ، لم تزد عن كونها أفكاراً عابرة في عالم الفكر السياسي . فلم يُقدر لأكثر أفكاره الخلود حتى في بريطانيا ذاتها . فهل هناك من يؤمن اليوم بأن المثل السياسي الأعلى يعتمد على وجود ملك حصيف وطائفة من الأغنياء والملوك الحريصين على الصالح العام ، وبرلمان قد أحسن اختياره ؟ .

وهل يؤمن أحد بقضية النظام الطبقي ، وأنه ليس من حق أي إنسان تغيير طبقته ، أو التمتع بأية حقوق ليست من حقوق طبقته ؟ وهل استطاع بيرك أن يتنبأ بالعواقب التي ستمخض عنها الثورة الصناعية التي شاهد مولدها ؟ وهل استطاع الدستور البريطاني مواجهة العواصف التي أثارها هذه الثورة بعد ذلك ؟ وهل أمكن تثبيت عدد الناخبين البريطانيين عند العدد الهزيل الذي حدده بيرك ؟

كل هذه الأسئلة وغيرها تبين لنا أن قيمة أفكاره السياسية قد تضاعفت كثيراً عن قيمتها في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . ولا بأس من الرجوع إليها عند تفسير بعض الأحداث السياسية في عصره ، أو لفهم السر في إصرار بعض الساسة المحافظين البريطانيين على تجاهل الحقائق ، وتعرضهم لهذا السبب لويلات حروب دامية . وإذا كانت أكثر آراء بيرك السياسية لم تعد تناسب عصرنا ، إلا أن شخصيته السياسية ذاتها ما زالت تثير إعجابنا . فإن المشتغلين بالسياسة - الذين

أعوام طويلة من الدراسة في نظريته التي نشرها في كتاب «بحث فلسفي في أصل أفكارنا عن الجليل والجميل» A Philosophical Inquiry into our Ideas of the Sublime and Beautiful ونشرت طبعته الأولى في ٢١ أبريل سنة ١٧٥٧ دون ذكر اسم مؤلفها .

الكتاب — خلاصته وأثره

استندت نظرية بيرك في الجمال مثل نظريات جميع مفكرى القرن الثامن عشر في بريطانيا إلى بعض أسس تجريبية وحسية . ففي رأيه أن أساس التذوق هو الحس . وهو واحد لدى الجميع . ولا فارق البتة بين الناس في طريقة تأثرهم بالأشياء ، أو في أسباب هذا التأثير . إلا أن هناك اختلافاً في درجة التأثير التي يرجعها بيرك إلى شدة الحساسية الفطرية عند البعض ، وإلى زيادة تركز الانتباه على موضوع التأثير . ويضرب مثلاً لتوضيح ذلك فيقول : إذا لمس اثنان منضدة رخامية ناعمة ، فإنهما سيشعران بنعومتها . وستبعث هذه الخاصية ارتياحاً لديهما ومن ثم يكون هناك اتفاق بينهما في الرأي . إلا أننا إذا جئنا بمنضدة أخرى أكثر نعومة من المنضدة الأولى ، فلا يستبعد حدوث اختلاف بين الاثنين في تقدير أى المنضدتين أكثر نعومة من الأخرى ، برغم اتفاقهما في تحديد معنى النعومة . فالاختلاف إذن بين الرأيين يرجع إلى عدم وجود معيار دقيق لقياس درجة النعومة . ولهذا لا تتصف الأبحاث في مسائل الذوق والجمال بنفس الدقة التي نصادفها في علوم الرياضة ، حيث يمكن الرجوع إلى مقياس دقيق يحسم أى خلاف . ويرجع بيرك ما يسمى بالنقص في الذوق إلى الخيال والملكات العقلية الاستدلالية . وهو ما يُعزى إلى الفهم ، أو إلى عدم التدريب على الحكم ، أو إلى الجهل وعدم الانتباه . أو قد ينسب إلى أسباب سلوكية مثل العناد أو التردد أو الرعونة . ومع كل هذا ، فالملاحظ أن الاختلاف بين الناس في المسائل التي تعتمد على

الذوق ، أقل بكثير من اختلافاتهم حول الأمور المنطقية والفكرية . فالاختلاف في الحكم على شاعرية «فيرجيل» ، لا يماثل الحكم على صحة مذهب أرسطو أو خطئه .

ونحن إذا استطعنا إقامة حد بين الذوق في ذاته (الجانب الحسى في التذوق بمعنى أصح) وبين الملكات الأخرى التي تؤثر في أحكامه — إذ ينبغي أن ندرك أن الذوق لا يعمل بمعزل عن الملكات الأخرى التي تقزز أحكامه — أمكننا أن نلاحظ اتفاقاً بين الجميع في مسائل الذوق ، مما يساعدنا على اكتشاف أسسها ومبادئها . وبيرك في هذا الرأي يتبع عصره : فقد كان المفكرون في سائر المجالات يحلمون بإمكان اكتشاف قوانين مماثلة في دقتها وصحتها ، لقوانين نيوتن في الطبيعة .

ومن ناحية أخرى ، فإن رأى بيرك يعد رداً على «هيوم» الذي أبدى تشككاً في إمكان الوصول إلى معيار خاص بالذوق ، بسبب وجود اختلافات عضوية ، أو بعض مؤثرات عاطفية ، تحول دون قيام أسس مرتكئة على دعامة علمية صحيحة في هذا المجال . ويعتقد هيوم أن الأسس التي كثيراً ما يجئ ذكرها في الكتب الأدبية المختلفة ، لا تزيد عن الأحكام التي أجمع جهاذة النقاد في العصور كافة ، على قبولها . ولا يلزم أن تكون هذه الأسس كلية بالمعنى الفلسفي الصحيح . ولكن بيرك يرد على هذا الاعتراض بوجود التسليم بإمكان الإهتمام إلى أسس محددة في مسائل التذوق . وإلا أصبح كل ما بحث في هذا السبيل لاطائل وراءه (وفي المقتطفات التي اخترتها في نهاية المقال ، عرض أو في لفكرة بيرك) .

وننتقل بعد ذلك ، إلى مسلمة أخرى مازالت مقبولة لدى بعض المفكرين الإنجليز حتى الآن ، وهي إرجاع الأفعال الإنسانية إلى غريزتين هما : حفظ

البقاء ، وغرائز الاجتماع . والغريزة الأولى تنشط في مواقف التعرض للخطر . ويربط برك بينها وبين التذوق عندما يذكر أننا نشعر بارتياح : عندما ندرك مواقف من هذا النوع : دون أن نوضع في هذه المواقف ذاتها . ومن واجبنا التفرقة بين السرور المترتب على هذه الحالة ، والسرور الإيجابي الآخر المتولد عن إشباع الرغبات بصورة مباشرة . ولهذا وضع برك اصطلاحين ، أحدهما delight (ارتياح) للدلالة على حالة الخلاص من الألم ، والآخر pleasure (سرور) ، ويعني به السرور الإيجابي .

والغرائز الأخرى هي غرائز المجتمع . وتعني كلمة « مجتمع » عنده معنيين ، أحدهما : الرابطة الجنسية التي تثير مشاعر الحب المختلط بالشهوة ، وفيها تركز المشاعر حول جمال المرأة . أما المجتمع بمعناه الآخر ، فهو المجتمع بالمعنى الواسع ، بما فيه من كائنات مختلفة آدمية وحيوانية ، والمشاعر التي تتولد من هذه الغريزة هي الحب كذلك إلا أنها في هذه الحالة تخلو من الشهوة وتمتيز بالرفقة والعطف والحنان ، ويقترن السرور الإيجابي بمشاعر الحب ، وتعمل هذه المشاعر على بث روح التعاطف فينا ، بحيث ندرك ما يشعر به الآخرون في مختلف المواقف .

بعد هذا التمهيد ، وبعد أن قام برك بالتفرقة بين نوعين من السرور أحدهما « الارتياح » الذي نشعر به في موقف الخلاص من الخطر والألم والآخر السرور الإيجابي ، قسم موضوعات التذوق إلى نوعين أحدهما : « الجليل » ، وهو الذي نشعر في حضرته بالارتياح . والآخر أسماه « الجميل » ، وهو الذي يشعرون بالسرور .

و « الجليل » عندما يصادفنا في الطبيعة يشعرون بالذهول . فالروح في حضرته تشعر بالتوتر المصحوب بنوع من الفزع . ويمتلئ العقل بموضوع التذوق ، بحيث يعجز عن إدراك غيره . ويرجع هذا إلى أن

الخوف أقوى موثر على الروح . فالخوف يعني توقع الألم أو الموت . ومن هنا يكون تأثيره مماثلاً للألم ذاته . وكل ما بدا للإدراك في صورة مثيرة للخوف يسمى جليلاً . ولا يلزم أن يتميز الجليل بضخامته . فبمجرد شعورنا بخطورة الشيء ، لانستطيع تصوره نافعاً أو هين الشأن . وهذا ما ندركه عند مشاهدة حيوانات ضئيلة الحجم كالأفاعي . والأحجام الكبيرة والمساحات الشاسعة لاتشعرنا بالجليل ، إلا إذا ربطنا بينها وبين الخوف ، كما هو الحال عند النظر إلى المحيط أو السماء ، لهذا وجدت صلة بين كلمة « جليل » « Sublime » في أكثر اللغات ، وبين الكلمات الدالة على الفزع أو الدهشة . ولعل أنسب كلمة عربية تتوافق مع « Sublime » بالمعنى الذي قصده برك هي « رائع » وليست جليل .

فما هي إذن الخصائص التي تجعل الشيء جليلاً ؟ واضح أن برك : بعد أن جعل الجليل مرادفاً للمفزع ، لن يصادف أية صعوبة في العثور على مثل هذه الخصائص . فالمفزع هو كل شيء لا يبدو واضحاً مألوفاً ، بل يبدو جباراً غامضاً مثيراً للقلق ، كما يشعرون بالضيق ، مثل الخواء والظلمة والوحدة والسكون . وينبغي أن يتصف بأنه لامتناهٍ وتعذر الإحاطة بكل جوانبه .

ولنبداً بعد ذلك ، بحث أول خاصية . وهي « الغموض » . والغموض مصدر فزع وإثارة للمخاوف ولا ريب . فلو أمكننا تفسير أي شيء يبدو خطراً في نظرنا ، أو أمكننا اعتياده ، لما اقتضت أية ضرورة وصفه بالجليل . فالليل يثير مخاوفنا ، لأننا نتصوره حافلاً بالأخطار . ويزعم بعضنا أن العفاريث لاتظهر إلا ليلاً . وتنبه أكثر المصلحين الدينيين الوثنيين في الماضي إلى هذه الحقيقة ، فتمعدوا لإظلام معابدهم ، أو وضع أصنامهم في أظلم موضع في المعبد ،

لا يصح وصفها بالجلال . أما الثور فهو قوى كذلك ، إلا أن قوته من نوع آخر ، إذ كثيراً ما تكون ذات طابع مدمر ، ولهذا يبعث مشهد الثور الشعور بالجلال .

ولا تنصف بالجلال ، الحيوانات التي لا نراها إلا في المراعى ، أو قائمة بحرث الأرض ، أو جر العربات . ولا توصف بهذه الصفة إلا الحيوانات التي نشاهدها في الغابات المظلمة ، ونسمع زئيرها قبل أن نراها . مثل الأسود أو النمر ، أو وحيد القرن . ومعنى هذا أن القوة وحدها لا توصف بالجلال ، إلا إذا أثارت الذعر ، وأشعرتنا بالخوف وعدم الاطمئنان . فالذئاب قد تكون أضعف من بعض فصائل الكلاب من حيث قوتها ، إلا أنها أكثر إثارة للربح ، بسبب شرستها ، وعدم ميلها للألفة .

وقد تنبه الناس من قديم الأزل إلى ارتباط الجليل بالقوة والهيبه التي تبعث الخوف . فجعلوا للملوك هنداماً خاصاً ، ومظهراً مهيباً يساعد على إشعارهم بتميزهم عليهم ، حتى يتصفوا بحق بلقب « الجلالة » . الذى ينسب إليهم . وأفضل ختام لهذه الملاحظات عن الصلة بين القوة والإشعار بالخوف والجلال ، هو الرجوع إلى الكتب المقدسة . ففيها سنصادف عدة تأكيدات لاتصاف الله بالجبروت والجلال .

وتوصف بالجليل كذلك مختلف المشاهد المقفرة ، التي نشعرنا بالخطر والموت . مثل الخواء والظلمة . والخلوة . والصمت الرهيب . واستطاع فيرجيل في عبقرية أن يجمع كل هذه المواقف في صورة شاعرية واحدة . عندما وصف فوهة الجحيم .

ويظهر الجليل في صورة عكسية أخرى في مظاهر الرحابة أو الارتفاع أو العمق . والطول أقل هذه المظاهر أثراً من ناحية الجلال . فإن أى بُعد أرضي

أو أقاموا طقوسهم في بعض الغابات المظلمة . وهذا يدل على خطأ الكلاسيكيين الذين ظنوا الوضوح ضرورياً في الفن ، كما هى الحال في العلم . فهناك فارق بين تأثير الفكرة الواضحة ، وما يوتر في الخيال والمشاعر .

فالصورة التي تمثل في وضوح معالم قصر أو معبد أو مشهد طبيعي ، لن تكون مثيرة للعاطفة والمشاعر ، مثل القصيدة التي تعبر عن مشاعر الغامضة تجاه أى موضوع في الطبيعة . ومن هنا يجئ تفضيل بيرك للشعر باعتباره أقدر على الإثارة وعلى التعبير عن « الجلال » في أى موضوع .

وما يقال عن ازدياد تذوقنا للفن بتأثير المعرفة غير صحيح إطلاقاً . فلعل أفكار « الأبدية » أو « اللامتناهية » من أهم التصورات التي تتأثر بها ، وإن كنا لن نستطيع أن نحدد في دقة ما نعينه بها . والمصورون برغم خضوعهم لفكرة المحاكاة ، قد حاولوا كذلك زيادة تأثير لوحاتهم ، بجعلها تنسم بالغموض . وكانت أسهل طريقة لتحقيق ذلك هى البحث عن موضوعات غامضة تدور أحداثها بالليل ، أو لا يسهل إدراك فكرتها إلا بعد أن يكون أثرها قد تحقق .

وترتبط فكرة الجليل (أو الخيف بمعنى أصح) بفكرة القوة كذلك . ففي حضرة التوى لا نستطيع أن نشعر بالأمان . فالقوة تبدو دائماً في نظرنا مصحوبة بالعنف والألم والذعر . فهل يشعر أحد بالاطمئنان في حضرة إنسان أو حيوان تميز بفرط قوته ؟ . حقيقة نحن لا نتوقع في مثل هذه الأحوال إلا الضرر أو الدمار . وفكرة القوة وحدها لا تكفى لإشعارنا بالجليل . إذ ينبغي أن تكون مصحوبة بفكرة الخطر . فالبقرة مثلاً قوية إلا أنها تتميز بوداعتها ، وبأنها من الحيوانات الأليفة ، ولهذا

يبلغ المائة ياردة ، لن يوازي في أثره منظر برج أو جبل أو صخرة ترتفع عن الأرض نفس هذه المائة ياردة .

والارتفاع بالمثل أقل أثراً من العمق ، فنحن نؤخذ عندما ننظر إلى هوة سحيقة أو إلى أخدود ، أكثر من تأثرنا عند النظر إلى أعلى . وتأثير الأراضي المتعرجة الوعرة أوقع في نفوسنا من منظر الأراضي الممهدة .

وكما نشعر بالجلال في حضرة المعالم الضخمة ، فإننا نشعر الشعور عينه ، عندما نرى أدق الأشياء ، أو عندما نتصور الدقائق التي صنعت منها المادة ، أو عظمة تكوين الكائنات مهما صغرّت من حيث دقة تنظيمها ، وتبادل الأثر بين أجزائها المختلفة .

وتقلنا الرحابة والفخامة إلى صورة أعظم من صور الجلال ، وهي « اللامتناهي » ، التي تملأ النفس رعباً مصحوباً بالغبطة . ويوصف باللامتناهي كل ما عجزت الحواس عن الإحاطة به ، بحيث تنوهم أنها مهما أحاطت بمظاهره المختلفة ، فإنها لن تدرك إلا صورة واحدة من صورته ، كما أنها لن تقدر على تحديد بداية أو نهاية لما ترى أو تسمع . وفي الفن ، يحاول الإيحاء بهذا المعنى باتباع وسائل مختلفة ، كالاطراد والتعاقب ، فإذا تكررت الصورة جملة مرات بدلا من أن تتغير وتحل محلها صورة أخرى ، أمكنها أن توحى إلينا بمعنى اللامتناهي . ونحن نشعر نفس الشعور عندما نشاهد بناء مستديراً يتعذر تحديد نقطة بدء أو نهاية فيه ، أو يرى في صورة واحدة من مختلف جوانبه . واتبع الوثنيون فيما مضى هذه الفكرة عندما شيدوا معابد مستطيلة ، تتخللها صفوف طويلة من الأعمدة المترامية ، التي تنوهم بالاطراد . ولجأ مصممو الكنائس إلى وسيلة أخرى للإيحاء بمعنى اللامتناهي . إذ عرضوا أهم لوحاتهم في أسطح القباب

من الداخل ، لاستدارتها ، وصعوبة حصر النظر عند تأملها . فكانت لهذا السبب أكثر توفيقاً في الإيحاء بفكرة الجلال واللامتناهي من أية لوحة تعرض فوق حائط منبسط مهما كان اتساعها أو طولها .

ومن أهم المعاني التي تؤكد فكرة الجليل ، إدراكنا الجهد والعناء اللذين بذلا في سبيل إنجاز العمل الفني ، ونستطيع أن نستشفهما من خلال المشهد الذي نراه ، فصورة كتلة الحجارة في ذاتها لا تعرفنا معنى الجليل . ولكننا إذا رأينا هرمًا شاهقاً ، نظمت فيه كتل الأحجار ، ووضع بعضها على ارتفاع كبير من سطح الأرض ، فلا شك أننا سنعجب بالقدرة التي بذلت في سبيل تحقيق ذلك ، ومن ثم فإننا سنصف الهرم بأنه شيء جليل .

والفخامة من دلائل الجلال ؛ فمشهد النجوم في السماء يوحي لنا على الدوام بمعنى السمو والعظمة ، ويرجع هذا إلى وفرة عددها وصعوبة حصرها بسبب ما يبدو من عدم انتظام في توزيعها . ولهذا فإنها تشعرنا باللامتناهي كذلك . ويرى بيرك أننا في الفن ، نعجز عن محاكاة عدم الانتظام . وغالباً ما لا تتحقق أية فخامة من جراء ذلك ، وتظهر الأشياء مبثرة أو في صورة فوضوية . واستثنى بيرك من ذلك منظر الألعاب النارية ! .. كما اعترف بقدرة بعض الشعراء على تقديم خليط من المعاني التي تبدو متنافرة وخصبة في نفس الوقت .

واللون كذلك يستطيع أن يذهبنا إلى معنى الجليل ، ويتحقق ذلك عند مشاهدة البراعة في توزيع النور والظلام . أو ملاحظة التقلات السريعة من النور إلى الظلمة . والظلام في نظر بيرك أعظم وقعاً على النفس ، وأكثر توفيقاً في الإيحاء بمعنى اللامتناهي . إلا أنه يرى كذلك أن الضوء القوي الذي يهر الأبصار ، بحيث يجعلها لا ترى للأشياء حدوداً يحقق نفس الغاية التي تحققها الظلمة . ولهذا يراه كذلك مصدرراً للجليل .

وفي فن العبارة ينبغي ملاحظة الإضاءة ولهذا يرى برك أن أول ما يلاحظ في الأبنية التي توصف بالجلال هو ظلمتها ، كما ينبغي أن لا يحدث تدرج في النقلة من الظلمة إلى النور داخل الأبنية ، كما هي الحال في مشاهد الطبيعة . فالواجب أن تكون النقلة حادة وبطريقة مبالغتة . والألوان التي توحى بنعومة اللمس أو البهجة لا تناسب معنى الجليل . فالجبل الداكن الأغبر أكثر اتفاقاً مع هذا المعنى من جبل مغطى بخضرة بهيجة اللون ، والسماء المليدة بالغيوم أكثر إichاء بمعنى الجلال من السماء الصافية الأديم . وعلى المصورين تجنب لألوان الصارخة التي تجتذب العينين مثل الأحمر أو الأصفر أو الأخضر أو الأزرق وعليهم استخدام « الغوامق » مثل الأسود أو البني أو القرمزي القاتم .

وفي عالم الصوت كذلك ، اختار برك بعض أصوات تعبر عن فكرة الجليل مثل صوت انحدار الشلال ، أو العواصف الهادرة ، أو الرعد أو صوت الجماهير الصاخبة ، ولم تكن مثل هذه الأصوات قد ساءت في عصره في الموسيقى لهذا لم يتصور برك وجود أية موسيقى تنصف بالجلال . والصوت يبدو جميلاً إذا ارتفع على حين غرة . وإذا توقف بغتة ، أو إذا تكرر بطريقة رهيبة مثل طلقات المدافع المتتالية أو قرع الطبول . ويزداد أثر الصوت من ناحية الجلال كذلك في الليل . فالأصوات الهامسة . أو التي يتعذر تبين معناها تشعرنا بالاضطراب والخوف ، وأصوات الحيوانات التي لم نألّفها . أو التي تعبر عن الغضب ، وبخاصة إذا انبعثت من حيوانات متهترسة : تدفعنا إلى تذكر معنى الجليل على الفور . ولم ينس برك أن يختار بعض الروائح التي تعبر في نظره عن معنى الجليل . وباختصار نستطيع من كل هذه الأمثلة التي ذكرناها أن نعتبر خصائص الجليل عند برك هي نفس خصائص المنزع أو المروع أو الهائل في اللغة العادية ،

وهي عكس الصفات التي سنصادفها بعد ذلك عند الكلام عن « الجميل » ، الذي ربط بينه وبين غرائز الاجتماع ، وعنى به الخاصة ، أو الخصائص التي تتميز بها الأشياء وتدفعنا إلى الشعور بالحب نحوها ، أو بعاطفة مماثلة له . والحب ، أو الشعور بالغبطة الذي يترتب على تأمل أي شيء جميل مختلف في نظره عن أية شهوة أو رغبة ؛ إذ أننا قد نشتهي أية امرأة بغض النظر عن جمالها . والجمال في الرجال أو الحيوانات لا يثير لدينا أية شهوة أو رغبة . هذا يعني أن الحب مختلف عن الشهوة ، وإن اقترن بعضهما ببعض أحياناً .

وقبل أن يحدد برك معنى الجميل رأى مناقشة جميع الخصائص التي نسبها المفكرون الآخرون إلى الجميل . وأول خاصية شائعة هي الربط بين الجمال والتناسب ، وفي رأيه أن التناسب أمر يخضع للعرف والعادات ، ولا صلة تذكر بينه وبين التأثير الحسي أو الخيالي ، لأننا لا نتصور الشيء جميلاً بعد بحث وحساب وتقدير . فالشيء الجميل يأسرنا على الفور دون انتظار لقياس أبعاده أو معرفة لمقدار تناسبها من الناحية الرياضية . ولهذا فلا يلزم أن يكون طول الرأس خمس طول القامة كلها ، كما يشاع . كما أنه لا يمكن تحديد نسبة مثالية يمكن تطبيقها على الكائنات المختلفة بغير تفرقة . فالزهرة توصف بالجمال ؛ مهما اختلف طولها بالنسبة إلى طول ساقها . والغصن الممتلئ بالأوراق ، يختلف في جماله عن غصن مجرد منها ؛ والشجرة المزدهرة بأزهار البرتقال تبدو جميلة دون نظر إلى طولها أو عرضها ، أو إلى تناسب الطول مع العرض . وفي عالم الحيوان ، هل يصح إنكار جمال البجعة برغم عدم تناسب طول عنقها مع باقي الجسم ؟ وهل بوصف الطاووس بالقبح لسبب قصر رقبتة والتفاوت الكبير بين طول ذيله وقصر جسمه ؟ ولهذا فإن نسبة السدس أو الخمس التي وضعت من قبل في تحديد الجمال لا يصح أن تنطبق على أي نبات أو

حيوان ، والأمر بالمثل في الإنسان . والمصورون الذين خضعوا لقواعد التناسب الرياضية التي فرضت عليهم قد جاءوا بأعمال فنية قبيحة للغاية - ويقصد بتركه بتقده القواعد الذهبية التي شاعت في عصر النهضة - إذ يتضح من التجربة أن لا وجود لأية نسبة واحدة يمكن تحديدها لبيان جمال النساء أو الرجال .

ويُرجح بترك أن تكون فكرة الربط بين الجمال والتناسب نتيجة مستخلصة من الربط بين الدمامة وعدم التناسب ، إلا أن هذه الفكرة خاطئة كذلك ، لأن الدمامة قد توجد في الأجسام المتناسبة في تكوينها كذلك . ولهذا لا يصح القول بأن ما يقابل الجميل هو اللامتناسب أو المشوه ، بل هو الدميم .

وينقل بترك بعد ذلك إلى ما يقال عن مرادفة الجمال للياقة الجسم ، أى وصف كل كائن قادر على إنجاز غاية محددة له بالجمال . ولكن التجربة تدحض مثل هذا الادعاء . فهل يصح وصف الخنزير بالجمال ، وهل يعجز أى عضو من أعضاء جسمه عن أداء وظيفته على خير وجه . وما هو الرأى إذن في جمال القنفذ أو الدئدل ، بأشواكهما القبيحة التي تحميها من هجمات أعدائهما ؟ . ولماذا لا نصف إذن القرد بالجمال ؟ وهل نسينا قدرته على القفز والجرى والإمسك بالأشياء كالإنسان تماماً . ولماذا نصف الطاووس بالجمال مع عجزه التام عن الطيران مثل طيور أخرى قبيحة قادرة على ذلك ؟ .

ولو كان ذلك كذلك لكان الرجال أحق بصفة الجمال من النساء . إذ هم أقوى وأقدر على تحريك أجسامهم من النساء . ولو نظرنا إلى باطن الإنسان ، واتباعاً لهذه القاعدة ، فليس ثمة ما يحول دون وصف الأمعاء أو الكبد أو الطحال بالجمال .

فالواجب إذن أن نفرق بين الجمال المرتبط بالحب في نظر بترك ، وبين الإعجاب الذى نشعر به

نحو بعض الأشياء حتى إذا لم نحبها أو نتعلق بها . فنحن نعجب بالساعة وتكوينها ، وتخصيص مهمة لكل جزء دقيق من أجزائها بعد أن نفهم ذلك بعقولنا ، إلا أننا لا نحبها ، ومن ثم لا نصفها بالجمال .

فكل صلة بين الجمال والتناسب أو اللياقة وليدة المصادفة وحدها ، لأن الأشياء تبدو جميلة حتى إذا لم تعد بأى منفعة ، كما أننا نفتن بها دون معرفة لكل المقاييس التي يصنعها الفهم - إن كان هذا مستطاعاً - لتحديد نسب الجمال في كل الكائنات والأعمال الفنية .

ويناقش بترك مسألة أخرى ، وهى الصلة بين الجمال وفكرة الكمال أو الاكتمال ، والنساء هن أول من يثبت بطلان هذه القاعدة . ويُسَرهن على ذلك ببيان صلة الجمال بالضعف ، كما يبدو في تعثرهن أثناء مشيتهن ، أو عند تمايلهن ، أو في نظراتهن المريضة . والطبيعة هى التي أرشدتهن إلى مثل هذه الوسائل ، لأن أجمل نظرة تبدو على محيا المرأة أثناء محنتها أو شعورها باليأس ، أو عند ما تشعر بالخزى أو الاستحياء .

وقد يظن من الناحية العقلية ، أننا مطالبون بأن لا نعجب بغير الكمال ، ولكننا من الناحية العاطفية لا نعبأ بمثل هذه النصيحة ، لأن الجمال والتأثر به شئ ، ومثل العقل شئ آخر . والأمر بالمثل فيما يتعلق بالخصائص الخلقية الكبرى مثل العفة والعدل والحكمة وما أشبه . فمثل هذه الفضائل لا توصف بالجمال ، لأنها نشعرنا بالخوف وليس بالحب ، بعكس الصفات الرقيقة الوديعه التي تتأثر بها مثل الشفقة والحنان .

وبعد أن أثبت « بترك » اعتراضه على كل الأوصاف التي نسبت إلى الجمال في بعض النظريات المعاصرة له أو التي سبقته ، اختار خصائص أخرى

للجمال . وأغلب الظن أنها قد جاءت نتيجة لتصوره السابق «للجليل» وضرورة وجود تقابل بينه وبين «الجميل» .

« فالضالة » من مميزات الجميل ، وتقابل الضخامة التي تُوصف بالجلال . وثاني المظاهر هي « النعومة » . ولعلنا نذكر ضرورة توافر الوعورة في الجليل . ثم يجيء بعد ذلك وجوب التنوع بين الأجزاء التي يتألف منها الجميل . ثم صفة أخرى مشابهة وهي أن لا تتصل هذه الأجزاء بعضها ببعض في شكل زوايا . وخامس الخصائص هي نعومة المظهر ، مع اختفاء كل الدلائل الدالة على القوة . وبإيها وضوح اللون وبريقه ، دون أن يكون خاطفاً . وآخر الخصائص أن يمتزج اللون في حالة شدة بريقه وتوجهه بألوان أخرى تخفف من حدة هذا البريق .

واستشهد بـيرك عند كلامه عن أول خاصية ، وهي « ضالة » الحجم ، باستخدام مختلف اللغات كلمات التصغير للدلالة على معنى الجمال . ففي اللغة الإنجليزية القديمة كانت كلمة "ling" تضاف إلى الكلمات لتصغيرها فمثلاً الكلمة "darling" تعني « العزيز الصغير » . والأمر بالمثل في أكثر اللغات . ولتأييد فكرة بـيرك نستطيع أن نذكر أننا في لغتنا العربية نلجأ إلى هذه الوسيلة أحياناً عندما نصغر لنفس الغاية كلمات مثل « هرة » التي تصبح « هريرة » . ويذكر بـيرك أننا لا نحب الحيوانات أو نصفها بالجمال إلا إذا كانت صغيرة في حجمها . ويؤيد هذا الرأي اقتناننا بالطيور الصغيرة ، بل بمنظر الوحوش الصغيرة كذلك ، على عكس الحيوانات الضخمة أو المفترسة ذات المنظر المفزع التي نصفها بالجلال . « فنحن نحب ما يخضع لنا ، ونخضع لما يثير إعجابنا » .

والنعومة من خصائص الجميل الأساسية كذلك ، ففي عالم النبات ؛ لا يتصف بالجمال إلا الأزهار والأوراق

الناعمة . وفي مشاهد الطبيعة ، لا توصف ميول الجبال الحادة بالجمال ، بل توصف بذلك الميول الخفيفة (أو الناعمة بلغة الإنجليز) ، وأي ثانياً أو وعورة في الأرض تفسد جمالها .

وصفة الجمال التالية مستخلصة من الصفة السابقة وهي التنوع بتدرج Gradual variation . ويعني بـيرك بذلك أن الشكل الجميل لا تظهر فيه أية اختلافات حادة بين أجزائه المختلفة . وأن الاختلاف بين هذه الأجزاء لا بد أن يظهر في صورة (إنسيابية) تدريجية ، ومن ثم ففي حالة الجميل . لا يمكن للزوايا الحادة أو القنات المفاجئة من شكل لآخر . وأوضح مثل يذكره بـيرك للدلالة على ذلك هو منظر الاتصال بين صدر المرأة وعنقها .

وكان بإمكان بـيرك أن يتكلم عن الرقة وهي خاصية أخرى من خصائص الجميل في معرض كلامه عن الصفة السابقة (النعومة) ، ولكنه خصها بقسم منفصل . والسبب - فيما يبدو - أنه جعلها مقابلة للصلابة والقوة . فأشجار البلوط والدردار - في زعمه - لا توصف بالجمال ، لما يبدو فيها من مظاهر القوة والصلابة ، بعكس أشجار البرتقال أو اللوز أو الياسمين أو الكروم أو جميع الشجيرات . وجمال النساء ، كما هو شائع ، في ضعفهن أو رقتهن . ويزداد هذا الجمال إذا اتصفتن بالحياء ، باعتباره من الصفات المتألفة مع الضعف والرقة . ولا يرى بـيرك الضعف مساوياً لاعتلال الصحة . وكان من واجبه أن لا يستثنى هذه الصفة ! مثلما حدث فيما بعد في الحركة الرومانتيكية عندما اعتبر المرض من مقومات الجمال .

وينتقل بعد ذلك إلى تحديد الألوان الجميلة ، ويعترف بكثرة الصعوبات في هذا المجال ؛ إلا أنه رأى أن أكثر الألوان اتفاقاً مع الجمال ، هي الألوان الهادئة ، أو الفاتحة بلغة المصورين ، كالأخضر والأزرق

تعد أهم ميزة في الجميل أن لا يظهر أى تنوع إلا بعد تدرج . ويتميز الجليل بألوانه القاتمة ومظهره المهم . والجميل على العكس من ذلك ، يتصف بألوانه الزاهية المتألقة الرقيقة . وفي الوقت الذى يُظهر فيه الجليل رسوخاً وقوة ، نرى الجميل فى نظر بـيرك شيئاً هشاً واهناً .

و غالباً لا تصادف خصائص الجميل منفصلة عن خصائص الجليل . ولهذا السبب تتناقض مشاعرنا نحو الأشياء فنشعر بالخوف منها تارة ، وبالعطف عليها تارة أخرى . كما أنها تروعنا بجبروتها وتدهلنا بشموخها ، إلا أننا قد نرى فيها مظاهر ودیعة رقيقة تدعو إلى الافتتان بها . ومع كل هذا فلا يرى بـيرك امتزاج الخاصيتين مبرراً للخلط بينهما . أو للاعتقاد فى اختفاء الفوارق بينهما .

ما بقى من الكتاب بعد عرض خصائص كل من « الجليل » و « الجميل » ، وتحديد أصل فكرتهما ، قد يعد بعيداً عن موضوعه الأصيل . كما جاء بالعنوان ، لأنه يتناول الأدب . والشعر بصفة خاصة . وباعتراف بـيرك نفسه ، يصح اعتبار مثل هذه المسألة خارجة عن نطاق الكتاب . الذى خصص أساساً لبحث أصل فكرتى الجليل والجميل ، ولم يقصد تناول دقائقها ، أو كيفية ظهورهما فى الفنون المختلفة . وبوجه عام ، قد استفاد الفكر الإنسانى كثيراً من الجزء الأخير من الكتاب ، الذى تناول قضية جمالية هامة ، وهى التفرقة بين الفنون المختلفة ، بحيث أصبحنا لا نبالى ، بتوافق هذا الجزء مع عنوان الكتاب أو عدم توافقه معه .

فبعد أن بدأ بـيرك كلامه عن تأثيرنا بالأشياء الطبيعية من حيث حركتها وصلاتها ببعض وأشكالها ، ذكر أن التصوير يؤثر فىنا تأثيراً مماثلاً لتأثير الأشياء الطبيعية ، ويضاف إلى ذلك الشعور الذى نشعر به بسبب القدرة على محاكاة الطبيعة . وفن العماره يعتمد

والبنفسجى ولون القرنفل ، على أنه من المستطاع ظهور ألوان داكنة جميلة ، شريطة امتزاجها بألوان أخرى تخفف من صرامتها ، على أن يتحقق هذا الامتزاج وفقاً لمبدأ التنوع التدريجى كذلك ، كما هى الحال فى ألوان الوجه الكثريرة أو ذيل الطاووس ورقبته أو فى رأس بعض أنواع البط .

ثم يتناول الرشاقة ، وخصائصها هى نفس خصائص الجمال ، فينبغى أن تعتمد على الاتساق ، وعدم انقسام الجسم إلى أجزاء غير متألقة ، لأن قاعدة التدرج مع التنوع أساسية فى الرشاقة كذلك . ويوصف الجسم بالرشاقة إذا تيسرت الحركة له ، بحيث يبدو قادراً على التغلب على أى عائق .

ويفيض بـيرك فى كلامه عن جمال اللمس ، الذى يتحقق عندما لا نشعر بمقاومة من المادة اللموسة ، كما نشعر بتنوع فى أحاسيسنا عند اللمس . ولهذا نصف بالجمال الأجسام التى نشعر عند لمسها بتغير خصائص ملمسها ، بشرط حدوث هذا التغير تدريجياً ، وفقاً لقاعدة بـيرك الأساسية فى الجمال . واللمس من أهم حواس إدراك الجمال عنده . فكثيراً ما يساعدنا وحده على تمييز اللون وتحديد الشكل وتقدير الإتساق .

وجلى أن الصوت الناعم الرقيق هو الذى يوصف بالجمال فى مثل هذه النظرية . ولهذا السبب استبعد بـيرك من الموسيقى الجميلة كل الأنغام الخشنة أو الصداحة أو العميقة ، واقتصر على الأصوات المهادنة الودیعة الهامسة . والنغمة الجميلة تتميز بلطف انسيابها ، ففيها تنوع مصحوب بالتدرج ككل شىء جميل .

وبهذا يكون بـيرك قد استعرض كلا من « الجليل » و « الجميل » ، وأظهر ما بينهما من تباين . فالجليل هو ما اتسم بضخامته ، بعكس الجميل الذى يتصف بالصّالة ، كما يتصف بالنعومة وبحسن صقله وبريقه . ويعتمد الجليل على التقلات الحادة بين أجزائه ، بينما

في تأثيره على سبب مختلف ، وهو مراعاة قوانين الطبيعة والعقل ، باعتبارها مصدر التناسب الذي يجب أن يراعى في فن العمارة . ويعد هذا الفن قد حقق غايته ، إذا توافق شكل العمارة مع غرضها . أما في الأدب (وأظنه يقصد الشعر) فتأثيره مختلف عن تأثير كل من الطبيعة والتصوير وفن العمارة ، لأنه أقدر من كل هذه الفنون على إثارة مشاعرنا . فلا يلزم أن تحاكي الكلمات الأشياء الطبيعية ، فهل يوجد أصل في الخارج لكلمات مثل : الفضيلة والحرية والشرف ، ومهما حللنا مثل هذه الكلمات . فإننا لا نصادف أصلها في أي شيء حسي (كما ذهب لوك وأمثاله) . والكلمات تؤثر فينا تأثيرات مختلفة ، اعتماداً على نغماتها ، واعتماداً على الصورة ، أو صورة الشيء كما توحى به نغمة الكلمة ، بالإضافة إلى انفعال الروح من وقع النغمة والصورة معاً . ولا يلزم كما ذكرنا أن تكون الصورة مماثلة لشيء طبيعي رأيناه ، لأن الصورة التي يعتمد عليها الأدب من صنع الخيال . ونحن نتأثر بها عادة ، قبل أن نترجمها إلى معانيها في الخارج . وحتى إذا نجحنا في تحقيق ذلك فإننا سنشعر بمدى خصب الكلمات بالقياس إلى الصور التي ندرکها ، كما أن الكلمات قد تتناول عدة موضوعات لا نظير لها في الواقع الخارجي إطلاقاً . وهكذا نكون قد انتهينا من العرض . ولا يصح القول بأن الكتاب لم يلق نجاحاً مناسباً . على أساس أن شهرة بيرك الحقيقية قد اعتمدت على معتقداته السياسية . فقد طبع الكتاب في حياة بيرك عشر مرات ، واحتفى به أكثر النقاد . وبرغم وجود تشابه كبير بين بعض أفكاره وأفكار بعض السابقين له من الإنجليز ، من أمثال « هاتشنسون » . و « أديسون » ، و « جبرار » و « كيمز » . وغيرهم . وإشارتهم في بعض الأحيان إلى نفس التفرقة بين « الجليل » و « الجميل » التي اتبعها بيرك مع اختلافات طفيفة . قد تكون لفظية ، إلا أن

المعقبن على الكتاب أشادوا غالباً ببراعة بيرك وحسن عرضه للفكرة .

ونُسب إلى هذا الكتاب بعد ذلك عدة تأثيرات في تاريخ الفن ببريطانيا ، فقبل إن ما قاله بيرك عن « الجليل » هو الذي حث المصورين البريطانيين على رسم لوحات تتصف « بالجلال » ، ولهذا اختاروا موضوعات الرعب . كما اختاروا الألوان الداكنة والوجوه المتجهمة ، أو وقع بعضهم برسم لوحات ضخمة ، إذ ظن أن ضخامة الصورة وحدها هي الصفة الرئيسية في معنى الجليل عند بيرك .

ويُنسب إلى أثر كتاب بيرك كذلك كل روايات المخاطرات التي كتبها « والترسكوت » وأقرانه ، والتي اعتمدت على إثارة المشاعر ، بما ترويه عن أحداث البطولة في القرون الوسطى . وقد يبالغ مؤرخون آخرون وينسبون إلى بيرك الخطوط الثعبانية الملتوية التي ظهرت في طراز الأثاث الذي اشتهر به « تشيباندل » .

وقبل مضي مدة وجيزة ، تُرجم الكتاب إلى اللغتين : الفرنسية والألمانية . وأشاد بقيمته « ديدرو » بفرنسا ، وقال إنه يعد صدى لجميع آرائه التي لم يجهر بها - وإن كان من واجبنا أن ننوه بأن الفرنسيين قد عرفوا « الجليل » قبل معرفة الإنجليز له . وهذا يبدو جلياً بعد الاطلاع على كتابات « بوالو » (١٦٣٦ - ١٧١١) ، الذي حاول إحياء الكلمة بعد تضائل الاهتمام بها منذ عهد « لونيغينوس » .

وفي ألمانيا عرف الكتاب بمجرد صدور طبعته الإنجليزية الأولى . وشرع « لسنج » في ترجمته ولكنه لم يتمها ، وتأثر بأكثر ما جاء فيه ، وخاصة عن التفرقة بين الفنون . وربما ظهرت أهم آثار لذلك في كتابه : *Bemerkungen über Burkes philosophische Untersuchungen* (ملاحظات عن بحث بيرك الفلسفي) الذي صدر بعد سنة واحدة من صدور كتاب بيرك .

وفي كتابه المعروف « لاووكون » ، وترجم الكتاب إلى الألمانية سنة ١٧٧٣ : بعد إشادة هردير بقيمته .

ومن الناحية الفلسفية ، قد تعدد عناية « كانط » بهذا الكتاب هي سبب شهرته العالمية بعد ذلك . ومن المعتقد أنه لم يطلع على ترجمة الكتاب الكاملة عندما وضع أول كتاب له في علم الجمال سنة ١٧٦٧ ويدعى « ملاحظات عن شعورنا بالجميل والجميل » Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. ولعله لم يطلع على غير الخلاصة التي كتبها الفيلسوف الألماني « مندلسون » ، وفي هذا الكتاب لم يرد ذكر بيرك .

وعندما كتب بعد ذلك كتابه الشهير « نقد الحكم » ١٧٩٠ ، أشاد ببيرك ، غير أنه لم يتأثر بفكرة الكتاب ، كما قد يقال أحيانا . فمن المستبعد أن يؤيد « كانط » نظرة بيرك الحسية إلى الجمال . ولهذا يصح القول بأنه قد استفاد من الوقائع التجريبية التي ذكرها بيرك ولكنه أعاد تفسيرها مرة أخرى تفسيراً يتوافق مع نظريته الفلسفية . وفي مناقشته لفكرة الجليل ، تعتمد تصحيح ما سبق لبيرك قوله عن الربط بين الجليل ومشاعر الخوف ، وذكر أننا إذا قلنا إن الطبيعة تتميز بجلالها ، وإنما مصدر خوف ، فإن هذا لا يعنى بأن كل شيء مخيف ينبغي أن يتصف بالجلال . ومن الواجب أن نراعى أن من يشعر بالخوف لن يستطيع إدراك الجليل . فأهم شرط لمن يقرر الحكم على أى شيء بأنه جليل هو شعوره بالطمأنينة . ونحن نصف الأشياء بأنها جلييلة ، عندما تسمو بقوى الروح إلى مرتبة تجعلها تشعر بشجاعة في مواجهة ما يظهر في الطبيعة من رهبة . ونحن عندما نرى الطبيعة شيئاً يفوق القياس ، ونرى ملكاتنا عاجزة عن إدراك شتى نواحيها ، فإننا نشعر بحدودنا ، إلا أننا إلى جانب هذا نشعر إذا تأملنا أنفسنا وفقاً لمعايير غير حسية بوجود شيء لا متناهٍ في أعماقنا ،

ومن ثم نعتقد في تفوقنا على الطبيعة حتى برغم تعذر قياسها . وقصارى القول أن الطبيعة تسمى جلييلة ، لأن الجليل يسمو بالخيال إلى مرتبة يدرك فيها العقل سمو منزلته حتى تجاه الطبيعة .

ولن جانب اعتراض « كانط » ذكرت عدة اعتراضات أهمها كان خاصاً بالمعاني التي حددها بيرك للمصطلحين : « جليل » و « جميل » فقد قيل لنا بعد قراءة ما كتب عن الجميل نشعر أن بيرك كان يقصد شيئاً آخر هو « اللطيف » pretty . فصفت الضالة والنعومة والرفقة وغيرها ، تتوافر بالفعل في اللطيف ، ولكن ليس ثمة ما يحول دون إتصاف الجميل بالفخامة ، أو حتى بالخشونة . والجليل قد بدا في كلام بيرك كذلك مرادفاً للمرعب أو المهول أو الرائع . ولكن الجلال في الحقيقة شيء آخر غير هذه الصفات . إنه صفة لا يصح اعتبارها مقابلة للجميل ، فلعلها تمثل الجلال في صورة أسمى وأعمق . فهذا الانفصال بين الجميل والجليل ، واعتبارهما متباينين قد يدل على إيمان بيرك بوجود أرسقراطية في الفن والجمال ، كما هي الحال في عالم السياسة . وقد رأينا أنه كان من المعجيين بطبقة الأعيان ، ومن الحريصين على إبقاء الفوارق بين الطبقات . ففعل هذا التحمس للطبقية قد انعكس على رأيه في الاختلاف بين الجليل والجميل . وربما كان التركيز روكينجهام ، الذي أعجب به هو الذي أوحى له بفكرة الجليل !

مختارات من الكتاب :

في تعريف التدوق - من الكتاب الأول

المصطلح « ذوق » مثل كل المصطلحات المجازية ، لا يتميز بأية دقة بالغة . فهو لا يساعد على إدراك أكثر من فكرة بعيدة عن البساطة والتحديد في أذهان الناس ، ومن ثم يجيء الاضطراب والغموض . ولا أعرف أى مصطلح آخر يساعد على إصلاح هذه الحالة . فنحن

عندما نُعرِّف شيئاً ، نكون قد حصرنا الطبيعة في حدود تصوراتنا . وغالبا ما تكون هذه التصورات قائمة على غير أساس ، أو قد نقلناها عن الآخرين لمجرد ثقة ، أو تكونت بعد نظرة محددة وجزئية لموضوع بحثنا ، بدلا من أن تمتد بحيث تشمل كل ما وعته الطبيعة ، وفقاً لطابعها الذي تتبعه في الجمع بين الأشياء . هذا يعني أننا مقيدون في بحثنا بقواعد صارمة ، وأنا خاضعون لها .

وقد يكون المصطلح دقيقاً إلى أبعد حد ، إلا أنه لا يعرفنا حقيقة الشيء المطلوب تحديده معناه إلا في أضيق نطاق . غير أنه مهما كانت مزايا التعريف ، فلا شك أن التعريف الحق يجيء في ترتيب الخطوات في نهاية بحثنا وليس في أوله ، فمن الواجب اعتباره نتيجة له . والتنويه ضروري بأن سبل البحث ، وسبل المعرفة ، قد تختلف أحيانا اختلافا لا شك فيه . إلا أنني من ناحيتي أرى أن أفضل منهج للمعرفة هو الذي يقرب كثيراً من منهج البحث . فهو بدلا من أن يقتصر على التزام قليل من الحقائق العقيمة الجذباء ، سيتجه إلى الأصل الذي بعث منه ، ومن ثم سيعرف القارئ — إن كان قد اعترف بقيمة الاكتشاف — كيف تم ، والسبل التي اتبعتها المؤلف عندما اهتدى إليه .

على أنني لإنهاء لكل ادعاء ومغالطة ، لا أعني بكلمة « ذوق » أكثر من ملكة العقل ، أو ملكاته التي تتأثر بالفنون الرفيعة ، أو التي تقرر أحكاما خاصة بالأعمال التي ينجزها الخيال . إن هذا — فيما أعتقد — هو معنى الكلمة بوجه عام للغاية . وهو لا يرتبط بأية نظرية معينة إلا في حدود ضيقة . وما أرمى إليه في هذا البحث هو محاولة الاهتداء إلى أسس يقينية راسخة عن كيفية تأثير الخيال بحيث يمكن الاعتماد عليها للوصول

إلى براهين مقنعة . وفي ظني أن هناك مثل هذه الأسس الخاصة بالتذوق ، مهما بدت متناقضة في نظر الذين يتوهمون من مجرد نظرة سطحية بأن فداحة الاختلاف في الذوق من حيث النوع والدرجة ، تُصعب الإهتداء إلى أي أساس محدد .

والملكات الطبيعية في الإنسان — التي أعرفها — والتي يتعامل بوساطتها مع الأشياء الخارجية هي : الحواس والخيال والحكم . وفيما يتعلق بالحس ، فنحن نفترض ومن واجبنا أن نفترض ، أنه ما دامت خصائص الأعضاء الحسية واحدة عند كل الناس ، أو تكاد تكون واحدة ، فلذا ثمة تماثل بينهم في طريقة إدراك الأشياء الخارجية ، وإن وجد اختلاف فهو ضئيل لا يكاد يذكر . فنحن نقرب بأن ما يظهر ضوءاً لأحد العيون ، يبدو ضوءاً في نظر العين الأخرى ، وأن الشيء المظلم أو المر في نظر أي إنسان ، يبدو كذلك مظلماً ومرا في نظر الآخرين . ويتماثل إدراكنا للأشياء من حيث ضخامتها وضآلتها وصلابتها ورققتها ونخونتها ويردونها ، أو شتى خصائصها الطبيعية بمعنى أصح . ولو سمحنا لأنفسنا بتخيل أن حواس الآخرين تطلعهم على صور مختلفة عن الصور التي نطلع عليها لتمخض عن ذلك تشكك يؤدي إلى عدم جدوى أي استدلال وحجاقته ، غير أنه مادام هناك قليل من الريبة في أن الأشياء تبدو في صورة متماثلة عند الجميع ، فمن ثم ينبغي أن لا يعترض على القول بأن ما يشعر به أي إنسان من لذة أو ألم ، لا يختلف عن نفس المشاعر التي يشعر بها الآخرون ، مادام الجميع يتأثرون بطريقة طبيعية ، واعتماداً على ملكاتهم وحدها . فلو أنكرنا ذلك لوجب علينا أن نتصور بأن العلة الواحدة وهي تعمل بنفس الطريقة ، وتؤثر في أشياء من نوع

واحد ستؤدي إلى نتائج مختلفة . وهذه فكرة حذقاء ولا جدال . ولنبحث في البداية هذه المسألة على ضوء ما يحدث في الذوق . هناك اتفاق بين الجميع على اعتبار الخل حمضى المذاق والعسل حلواً . والصبر مرّاً ، وكما يجمعون على هذه الخصائص في هذه الأشياء فانهم لا يختلفون إطلاقاً في تحديد أثرها من ناحية إثارتها للذة والألم . فهم يقولون بأن الشيء الحلو لذيد . كما يقولون بنفورهم من طعم الشيء المر أو الحمضى . هذا يعنى أنه لا اختلاف بينهم في المشاعر . ومما يؤكد ذلك اتفاق الجميع على المجازات المأخوذة عن عالم الذوق . فهناك اتفاق على وصف بعض التعبيرات بأنها لاذعة ، أو على القول بمرارة الفراق أو الهجر . ولا يختلف اثنان في فهم مثل هذه العبارات المجازية . كما لا يختلفون كذلك في وصف أحد الناس بأنه لذيد . أو وصف التعبير الموفق ، بأنه تعبيري حلو . ويُعترف بأن العادة وبعض أسباب أخرى قد أدت إلى حدوث عدة انحرافات عن اللذة الطبيعية ، أو الألم الطبيعى المترتبين على الذوق في صورته الفطرية ، على أنه من المستطاع دائماً التفرقة بين الفطرى والمكتسب ، فهناك من يفضلون طعم الطبايق على طعم السكر ، وطعم الخل على طعم اللبن . إلا أن هذا لا يؤدي إلى أى اضطراب في فهم معنى الذوق ، ماداموا يدركون أن طعم الطبايق أو الخل ليس حلواً ، وأنهم قد استساغوا طعمه بحكم العادة وحدها . وفي استطاعتنا أن نناقش أمثال هؤلاء الناس عن الذوق مناقشة دقيقة للغاية . فهل نجد إنسان يعتقد بوجود تماثل بين طعم الطبايق وطعم السكر ؟ أو لا يستطيع التفرقة بين اللبن والخل ؟ أو يدعى بأن طعم الطبايق والخل حلو ، وطعم اللبن مر ، وطعم السكر حمضى المذاق ؟ إننا لو صادفنا مثل هذا الإنسان ، لقلنا على الفور بوجود خلل وظيفى عنده . ولاعتقدنا في وجود علة في ذوقه . فنحن لا نناقش

أمثال هؤلاء الناس في مسائل الذوق ، كما لا نناقش المسائل الرياضية مع أولئك الذين ينكرون أولياتها وبديهياتها . فنحن لا نصف هؤلاء الناس بأنهم أخطأوا في تقديراتهم أو أحكامهم ، بل نصفهم بالجنون . ووجود أية استثناءات في هذه الناحية لن يدعونا إلى إنكار القاعدة العامة . أو القول بوجود أسس مختلفة خاصة بالقواعد الرياضية أو مذاق الأشياء . فإذا قيل بأنه لا اختلاف في مسألة الذوق . وأن أحداً لا يستطيع التكهن بمدى تأثير أى إنسان بطعم أى شىء معين من حيث اللذة أو النفور . قلنا بأننا نقر مثل هذا الرأى ، إلا أننا نستطيع أن نحدد بطريقة واضحة . إلى أبعد حد . الأشياء التى تعد باعثة للسرور في ذاتها ، أو منفرة في ذاتها . فإذا قلنا بعد ذلك إن شخصاً ما قد انخرف أو شذ عن هذه القاعدة ، لوجب علينا معرفة العادات والأهواء والعلل التى دفعته إلى هذا الشذوذ . ومنها ندرك أسباب اختلافه عن الآخرين .

في المحاكاة

الجزء السادس عشر من الكتاب الأول

وثانى غريزة إجتماعية هى المحاكاة ، أو بمعنى أصح الولوج بالمحاكاة ، والشعور بالسرور نتيجة لذلك . وتنبعث هذه الغريزة من نفس العلة التى بُعث منها التعاطف . والتعاطف يحثنا على الاهتمام بكل ما يفعله الآخرون ، ومن ثم نشعر بالسرور عند المحاكاة ، وكل ما يمت بصلة إليها ، بغير تدخل من ملكاتنا الاستدلالية . والشعور بالمحاكاة يعتمد على فطرتنا وحدها التى خلقتها العناية الإلهية بطريقة تساعدها على العثور على السرور أو الغبطة بمجرد رجوعنا إلى طبيعة الشىء . ووفقاً لمقاصدنا . ونحن نتعلم كل شىء من المحاكاة أكثر من تعلمنا بوساطة الإدراك . وما نتعلمه باتباع هذه الطريقة أشد وقعاً

في أنفسنا ، وأعظم إثارة للسرور في أفئدتنا فبواسطتها تتكون طبائعنا ومعتقداتنا ، بل وحياتنا ، فالمحاكاة من أقوى دعائم تماسك المجتمع . فهى وسيلة غير خاضعة للإرغام ، يتقبلها الجميع عن طيب خاطر ، ويتبادلون بوساطتها معتقداتهم . ويعتمد على المحاكاة فن التصوير وكثير من الفنون المستحبة . ومن هنا جاء تأثيره . وسأحاول هنا وضع قاعدة تبين لنا في صورة مؤكدة إلى حد بعيد . متى نعزو تأثير الفنون إلى المحاكاة وسرورنا بتقدير مهارة المُقلِّد ، ومتى ننسب إعجابنا إلى التعاطف ، أو إلى سبب متصل به . عند ما لا يكون موضوع الشعر أو التصوير من الموضوعات التي لا نرغب مشاهدتها في الواقع . فإننى على يقين من إرجاع تأثيره إلى القدرة على المحاكاة ، وليس إلى أى سبب نابع من الشيء أو الموضوع في ذاته . وهذا ما يحدث عندما يُختار موضوع فى من الموضوعات التي يسميها المصورون « طبيعة صامتة » . وفيها يظهر كوخ . أو مكان وضع ، أو أوان من المستخدمة في الطهى . ونشعر بالسرور لمشاهدتها . إلا أنه عندما يكون موضوع الصورة أو القصيدة الشعرية من الموضوعات التي نسعى لمشاهدتها لو كانت واقعية ، فإنها تؤثر فينا في ذاتها وليس بتأثير المحاكاة ، وبغير نظر لبراعة الفنان في محاكاته . ولقد تحدث أرسطو ملياً وبرسوخ عن أهمية المحاكاة في كتابه « بوليتيكا » ، مما يقلل من ضرورة أى حديث بعد ذلك في هذا الموضوع .

كيف يصبح الألم مصدر سرور

القسم السادس من الكتاب الرابع

شاءت العناية الإلهية أن تعود علينا الراحة والفراغ — مهما أشبعنا رغبتنا في الكسل والتراخي — بالكثير من القلق والمتاعب . إذ يتسبب من جراء ذلك خلل قد يدفعنا إلى القيام بعمل أو جهد ما باعتباره شيئاً

مرغوباً . لكى نخصى حياتنا على أفضل حال ، لأن الراحة بطبيعتها تسبب ترهل جميع أجزاء الجسم . وتعطل بعض هذه الأجزاء عن أداء وظيفتها . كما تقلل من نشاط الأجهزة المختلفة وتعوقها عن القيام بالإفرازات الضرورية . وفي نفس الوقت تتوتر الأعصاب . وتتعرض إلى أشع أنواع التشنج ، وهو ما لا يحدث عندما تقوى أو تكون في أفضل أحوالها . ومن نتائج النظرة الكئيبة التي ننظر بها إلى الحياة بسبب استغراق الجسم في الراحة : الشعور السوداوى (الملائنكوليا) واليأس وخور العزيمة . وأفضل علاج لكل هذه البلايا . هو القيام بأى جهد . لأن العمل يساعد على الكد والتغلب على الصعوبات . لأنه يسهل قدرة العضلات على الحركة والانقباض والانبساط . والعمل في هذه الناحية شبيه بالألم . الذى يسبب أيضاً توتراً وانقباضاً . ولا يختلف عنه إلا في الدرجة . والعمل ليس ضرورياً لتنشيط الأجزاء العضلية من الجسم فحسب . بل هو ضرورى كذلك للأعضاء الأكثر رقة ودقة . التي يعتمد عليها الخيال في عمله ، وربما ملكات عقلية أخرى . ومن المحتمل أن تعتمد المشاعر — أو أوصى جوانب الروح كما يقال — بل والفهم كذلك . على بعض أجزاء مادية من الجسم في عملها ، برغم تعذر تقرير ماهيتها ووضعها . ويبدو هذا التأثير جلياً ، لأن أى إجهاد طويل للقوى العقلية يؤدي إلى حدوث تحول وكلل ملحوظين في الجسم كله . ومن ناحية ثانية ، يُضعف الألم أو أى إجهاد جسمانى ملكات العقل . بل وقد يقضى عليها في بعض الأحيان . ولهذا وجب تدريب الأجزاء العضلية في الجسم وإلا أصيبت بالخمول ، أو بأية علة من العلال . كذلك الحال بالنسبة للأجزاء الدقيقة التي نوهنا عنها ، إذ يلزم أن تهتز وأن تُثار حتى تقوم بمهامها على أفضل وجه .

كيف تؤثر الكلمات في المشاعر

من القسم السابع من الكتاب الخامس

لقد عرفنا من التجربة تميز البلاغة والشعر على أى فن آخر من حيث عمق تأثيرهما ، وربما زاد هذا الأثر أحياناً على تأثير الطبيعة ذاتها . وقد يرجع ذلك أساساً إلى ثلاثة أسباب : أولاً : أننا نشترك في مشاعر الآخرين مشاركة تفوق العادة ، ونستثار بسهولة ، ونشعر بالتعاطف بمجرد أية إشارة تبدر منهم . وليس هناك إشارة أقدر من الكلمات في التعبير عن أحوال كل المشاعر . فبوساطة الكلمات لا ينتقل الشخص إليك موضوعاً معيناً فحسب ، بل ينتقل إليك كذلك حالة تأثره به . ولا جدال في أن تأثير أغلب الأشياء على المشاعر قد يرجع إلى معتقداتنا الخاصة بها . أكثر من رجوعه إلى الأشياء ذاتها . وتعتمد معتقداتنا كثيراً على آراء الآخرين ، وأغلبها يُستقل بوساطة الكلمات وحدها . ثانياً : هناك أشياء كثيرة ذات طابع شديد التأثير على المشاعر ، يندر حدوثها في الواقع ، وإن كانت الكلمات التي تمثلها كثيراً ما تطرق أسماعنا ، دون أن يكون البعض قد رأى الأشياء التي تمثلها إلا في صورة عابرة ، وربما لا يكون البعض الآخر قد صادفها في الواقع إطلاقاً ، وإن كانت عظيمة التأثير برغم ذلك ، مثل الحرب والموت والتمحط . وفضلاً عن ذلك ، هناك أفكار لم يدركها أى إنسان إلا في صورة كلمات مثل الله والملائكة والشياطين والجنة والنار . ومع هذا فإن هذه الكلمات وقعاً شديداً على المشاعر . ثالثاً : الكلمات تساعدنا على الجمع بين أشياء لا نستطيع أن نجتمع بينها باتباع أية وسيلة أخرى . والقدرة على الجمع تمكننا من بعث الحياة في أى موضوع أو من زيادة حيويته . وفي التصوير نستطيع أن نختار أى شكل يروقنا إلا أننا لن نستطيع أن نُضفي عليه أية لمسات تزيد حيويته . مثل التي تضفيه عليه

الكلمات ؛ فأنت إذا أردت تصوير ملاك لن تفعل شيئاً أكثر من رسم غلام جميل مُجنح ، ولكن هل يستطيع فن التصوير أن يضاهي الشعر في التعبير عن معنى سام باستخدام كلمتين فقط ككلمتي « ملائكة الرحمة » وبحق عند استماعي إلى هاتين الكلمتين لا أتصور معنى واضحاً ، إلا أن هذه الكلمات تؤثر في الروح أكثر من تأثير الصورة الحسية . ولو أمكن رسم صورة أحد القديسين وهو يُجَرّ إلى المذبح ثم يقتل . لكان لها وقع عظيم في النفس . إلا أن هذا المشهد يتضمن بعض مواقف هائلة . لا يمكن تصويرها إطلاقاً .

... وفي الشعر تظهر عادة أفكار لا يمكن الإفصاح عنها بغير الكلمات : أو بوساطة تجميع كلمات معينة في صورة أخاذة تفوق كل تصور - وإن كان تسميتها أفكاراً لا يتميز بالدقة : لأنها لا تقدم صوراً واضحة للعقل . وربما بدا لنا من العسير إدراك كيف تثير الكلمات المشاعر المتصلة بأى أشياء في الواقع دون قيامها بتصوير هذه الأشياء بوضوح . وقد بدا هذا غريباً في نظرنا لأننا لا نفرق تفرقة كافية في فهمنا للغة بين التعبير الواضح والتعبير المؤثر ، لأنهما غالباً مختلطان ببعضهما ببعض . وإن كانا في الواقع مختلفين اختلافاً بيناً . فالتعبير الواضح يخص الفهم ، أما التعبير المؤثر فيتبع المشاعر . والتعبير الواضح يصف الشيء كما هو . أما الآخر فإنه يصف الشيء كما نشعر به . وكما تؤثر أية نبرة صوتية جياشة بالعاطفة . أو سحنة مشيرة للمشاعر . أو إيماءة فياضة بالتأثير . دون نظر إلى الشيء ذاته . كذلك توجد كلمات واستعارات وكتابات متخصصة في إثارة المشاعر . فهي تثيرنا وتحركنا أكثر من الكلمات التي تساعد على توضيح الموضوع . لأننا نتأثر بالتأثير العاطفي أكثر من تأثرنا بصور الأشياء

الواضحة . والحق أن أى وصف يعتمد على الكلمات ، كثيراً ما لا يكون دقيقاً بمعنى الكلمة ، لأنه ينقل فكرة باهتة وغير كافية عن الشيء الذى يوصف ، حتى أنه قد لا يكون له أى أثر على الإطلاق ، إذا لم يستعن المتحدث ببعض العبارات التى لها وقع قوى فى النفس فالكلمات عندما تنقل المشاعر بوساطة الوسائل التى ذكرناها من قبل تُعوض عن ضعفها فى النواحي الأخرى . وينبغى ملاحظة أن أكثر العبارات المصقولة ، التى كثيراً ما تمتدح لشدة وضوحها وصفائها تُعد ضعيفة الأثر . واللغة الفرنسية

تتميز بهذه الميزة وبهذا العيب معاً . بينما تمتاز لغات الشرق . وبوجه عام لغات أكثر الشعوب المتخلفة بقدرتها التعبيرية الفائقة . وهذا يبدو منطقياً إلى أبعد حد . لأن الشعوب غير المتحضرة ترى الأشياء على سجيئها . ولا تنظر إليها نظرة نقدية . ومن ثم فإنها تتأثر بالأشياء ، ويترتب على ذلك قدرتها على التعبير عن مشاعرها بصورة تتميز بحرارتها وشدة شاعريتها . والمشاعر إذا أحسن نقائها . تحدث أثراً . بغير أن تظهر فى صورة واضحة . وغالباً دون أية إشارة إلى الشيء الذى أثارها فى الأصل .



دون كينخوتة لسرفنتس

بمستلم

الدكتور عبدالعزیز الالهوانی

أستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة

حياة المؤلف

ولد الكاتب الأسباني ميغيل دي سرفنتس سافيدرا مؤلف الرواية المشهورة « السيد العبقري دون كينخوته دي لامنشا » في قلعة هنارس - على أرجح الأقوال - من ولاية قشتاله بأسبانيا في عام ١٥٤٧ . وهو الابن الرابع من سبعة أبناء رزقهم أبوه رودريجو دي سرفنتس وكان أبوه يزاول مهنة الطب . وهي مهنة كانت وقتذاك لا تدر على أصحابها إلا القليل . وكان مضطراً في سبيل العيش لأن ينتقل من باد إلى آخر . لذلك لم يتح لابنه ميغيل أن يتلقى دراسة جامعية منظمة . على حبه للمعرفة وشغفه بالقراءة وميله إلى الشعر والأدب . وإنما هي دراسات متقطعة في معاهد مختلفة بين إشبيلية ومدريد وسلمنقه . ولقد صار فيما بعد منافسو سرفنتس وحساده يلمزونه بنقص في التعليم وأنه لا يحمل شهادة عالية . ولكنه عوض هذا بمطالعاته الخاصة وصبره على التحصيل الشخصي حتى استوعب ثقافة عصره استيعاباً حسناً .

وفي سنة ١٥٦٨ التحق بخدمة الكاردينال أكوفيفا الرسول البابوي في البلاط الأسباني ، وذهب معه إلى إيطاليا ، حيث عاش فترة في روما وفي غيرها من المدن

الإيطالية . وكان لهذه الرحلة أثرها في توسيع ثقافته وزيادة تجاربه . لما كانت تتمتع به إيطاليا من حرية اجتماعية وازدهار ثقافي بدأ منذ عصر النهضة الأوربية الأولى وتمثل في دانتي وبوكاشيو وبتراش .

ولكن سرفنتس ضاق بحياة الخدمة ووجد أنها لا ترضى طموحه . فتطلع إلى حياة الجندي والتحق بالجيش وشارك في المعركة البحرية لبانتو التي دارت في السابع من أكتوبر سنة ١٥٧١ بين الأسطول العثماني وبين أسطول مشترك من أسبانيا ومن إمارة البناديقية ، نتيجة لحلف عقده بينهما البابا بيو الخامس لمقاومة سلطان العثمانيين . وجرح سرفنتس في هذه المعركة ، التي هزم فيها العثمانيون . وتعطلت ذراعه اليسرى . وكان سرفنتس ينتخر بمشاهدة هذه المعركة ومساهمته فيها . وقد وصفها بقوله « لأنها أزالَت عن عيون العالم الغشاوة التي جعلتهم يعتقدون أن الأتراك لا يمكن أن يهزموا في البحر » . وحمل سرفنتس بعد المعركة إلى إيطاليا حيث عولج من جراحه . ولكن يده اليسرى لم تشف . وظلت عاجزة عن العمل طول حياته . وإن لم تقطع . ومع ذلك فقد عاد إلى الأسطول فترة أخرى .

ثم قرر العودة إلى أسبانيا ، وحمل في جيبه كثيراً من خطابات التوصية ليمهد بها لنفسه في وطنه . ولكن السفينة التي ركبها وقعت في أسر القراصنة الأتراك ، أو لمن يعملون لحسابهم ، وذلك في سنة ١٥٧٥ . فقادوا سرفنتس إلى مدينة الجزائر ، واعتقلوه هنالك انتظاراً للفدية التي بالغوا في تقديرها . اعتقاداً منهم أنه ذو مكانة بسبب ما يحمله من خطابات التوصية . فكان مصدر بلائه ما حسبه مصدر سعادته ! وقد قضى عليه أن يبقى في قبضة أسريه نحواً من خمس سنوات ، حتى أتيح لجمعية دينية مسيحية أن تدفع فديته بعد إذ أوشك آسروه أن يحملوه إلى القسطنطينية . ولقي سرفنتس في الأسر كثيراً من الشدائد ولكنه لم يضعف أو يستأدل . بل حاول الفرار عدة مرات ودبر خططاً لغيره من الأسرى حتى يفرروا باءت كلها بالفشل ، وكادت تعرضه للقتل المحقق ، لولا إكبار سخاياه لصراحتة وشجاعته .

وعاد إلى أسبانيا في سنة ١٥٨٠ وكله أمل في أن يجد في وطنه منصباً يمتق وبلاءه في معركة لبانتو وبلواه في أسر الجزائر . ولكنه لم يظفر بشيء ذي بال . وشرع يعتمد على قلمه فألف عدداً من المسرحيات والقصص . ولكن كسبه من قلمه كان ضئيلاً بحيث رضى أخيراً أن يشتغل محصلاً يتولى باسم الدولة جمع ما يحتاج إليه الأسطول الإسباني — الأرمادا — من مواد التموين ، وهو الأسطول الذي هزم فيما بعد أمام الأسطول الإنجليزي الهزيمة المشهورة . وذهب إلى إشبيلية وكثير من مدن الأندلس — جنوب أسبانيا — للقيام بهذه المهمة . ومع ذلك فإن هذه الوظيفة الحاملة زجت به إلى السجن في إشبيلية مرتين . في سنة ١٥٩٧ و ١٦٠٢ حيث أتهم بتبديد أموال الدولة نتيجة لإهماله وسوء تصرفه . ويقال إن موضوع قصته الخالدة دون كيخوته ، قد خطر له وهو في سجن إشبيلية .

ثم أعفى سرفنتس من وظيفته ، وذهب إلى بلاد الوليد — عاصمة أسبانيا وقتذاك — ليدافع عن تصرفاته ويرى نفسه . فلاحقه السجن مرة ثالثة في سنة ١٦٠٥ لتقصية قتل فيها أحد النبلاء . صادف أن كان مقتله أمام منزل يسكنه سرفنتس . ولم يابث في السجن طويلاً في هذه أو في المرتين السابقتين .

وأثناء رحلته إلى بلاد الوليد وقع عقداً بنشر قصته دون كيخوته . وصدر القسم الأول منها مطبوعاً في مدريد سنة ١٦٠٥ .

ولم تسند إلى سرفنتس وظائف حكومية جديدة . وإنما عاش مما يقدمه إليه ناشرو كتبه . وما يدفعه إليه أصحاب الفرق التمثيلية من أجر لمسرحياته . ولم تسجل في حياته أحداث كبرى . وقد تزوج سرفنتس من كاتالينا دي بلاثيوس سنة ١٥٨٤ ، وهي على شيء من ثراء وكانت تصغره بثمانية عشر عاماً .

وتوفي في مدريد وبها دفن في الثالث والعشرين من أبريل سنة ١٦١٦ ، وهي السنة التي توفي فيها شكسبير .

أعماله الأدبية

عاش سرفنتس في أزهى عصور الأدب الأسباني حيث تعددت فنون ذلك الأدب وتنوعت أساليبه ، وآتى عصر النهضة الأوربية السابق عليه ثماره . فعرف المثقفون الأسبان أمهات الآثار اليونانية الرومانية القديمة وعرفوا ترجمات كثيرة عن اللغة العربية ، واتصاوا اتصالاً وثيقاً بالإنتاج الأدبي لإيطاليا . ولا غرو ، فقد كانت أجزاء من إيطاليا تخضع للتاج الأسباني .

ازدهر المسرح ازدهاراً ، وشغف الناس به ، وأنشئت الفرق المتعددة . وكثر الشعراء وانفتحت للشعر على اختلاف أنواعه آفاق جديدة . واتخذت القصة لها مكاناً في إنتاج العصر . وكانت قصص الفروسية ، والقصص الرعوى ، وقصص البكارساك أى قصص

المختالين ، مما غمرت به المطابع الأسواق . واحتفل الناس بأنواع من المنظومات الشعبية أخرجتها المطابع في مجموعات تحمل اسم الرومانسرو ، وهو نظم بسيط يسرد أحداثاً تستوحى الأساطير أو الوقائع التاريخية ، ويجتهد المثقفون في محاكاته والسير على أساليبه . هذا فذ لا عن النشاط الثقافي في مجالات أخرى كاللغة والتاريخ والعلوم .

وقد شارك سرفنتس في كثير من هذه الفنون ، وكتب في أكثر من نوع أدبي ، وعالج النظم والنثر . وقد بدأ حياته الأدبية بنظم الشعر منذ كان طالباً ، وحفظت له بعض القصائد في مجموعات الشعر الأسباني كما ضمن عدداً منها كتبه النثرية وتمثيلية . وله منظومة طويلة في ديوان عنوانه « رحلة في البرناس » ينتقد فيها معاصريه من الشعراء ويحاكي منظومات إيطالية مشابهة ولكن شعره كان متوسط الجودة ، وقد أدرك بنفسه ذلك ، وشكا من أن السماء تضن عليه بموهبة الشعر .

وكذلك ألف عدداً من المسرحيات ، ضاع بعضها وبقي لنا منها عشر ، ولكنه في هذا الميدان أيضاً لم يبلغ مبلغ عملاق المسرح الأسباني لوبي دى فيجا . الذي وصفه سرفنتس بأنه إحدى خوارق الطبيعة . وكان معاصراً له .

أما موهبة سرفنتس فقد واثته في النثر ، وكانت روايته النثرية « دون كيكوته » أثراً رائعاً كتب لصاحبه الخلود ، وجعله في الصف الأول من عطاء الكتاب ، لا في أسبانيا وحدها ، بل في العالم كله . وقبل أن نتحدث عن هذه الرواية نشير بشيء من تفصيل إلى أهم أعماله الأخرى التي وصلت إلينا .

أولى الروايات التي نشرت لسرفنتس ، وقد طبعت في سنة ١٥٨٥ هي لاجالاتيا . وهي قصة من الصنف الرعوى تلور حول حب يضمه لاجالاتيا هذه اثنان من الرعاة ينظران فيها الشعر وينشدان الأناشيد . ويستمعان من رفاقهما قصصاً عن الحب بين الرعاة والرعايات ،

وغدر أولئك وموت هؤلاء ، ويتناقشون جميعاً في قضايا الحب وما فيه من خير وشر ، ويزوران أحد الرهبان المنقطعين حيث يقص عليهم حبه في مدينة نابولي وبأسه والتجاءه إلى الرهبنة . إن أشباه ذلك من أقاصيص تمتاز بالمبالغة ، ويصحبها وصف طويل للطبيعة وغناء بالمثالية ونظم للشعر . وميزة الرواية أن فيها إشارات إلى معاصري سرفنتس ، وفيها أضواء على حياة سرفنتس الشخصية وبعض تجاربه في الحب .

وإذا كانت هذه أول قصصه فأخرها - وقد صدرت في مدريد سنة ١٦١٧ بعيد وفاته - تحمل عنوان « أعمال برسيلوس وسيجسمنا » وهما فتى وفتاة متحابان ، وهما من أبناء الملوك ، يتظاهران بأنهما أخ وأخته مجوبان أوربا من شمالها إلى جنوبها ، ثم يصلان إلى إيطاليا حيث يتم زواجهما . وهي قصة من النوع الذي ينسب إلى بيزنطة ، والذي يشتمل على أوصاف البلاد وسكانها ، ويتضمن قصصاً استطرادية كثيرة . وقد تضمنت القصة أيضاً بعض ذكريات سرفنتس وظهر فيها أثر قراءاته المتعددة .

وله في مجال القصة مجموعة من القصص القصيرة جعل عنوانها « قصص للعبرة » تتراوح بين الواقعية والخيالية ، منها ما هو اقتباس ومنها ما هو اختراع ، ويتجلى في بعضها تأثير الأدب الإيطالي . وقد اشتهرت من بينها قصة « العجورية » التي تحمل نفحة من عبقرية سرفنتس . وقد صدرت هذه المجموعة في مايو سنة ١٦١٣ فأكدت موهبة سرفنتس في فن القصة ، حتى جاز له أن يقول « إنني أول من كتب القصة في اللغة القشتالية » .

أما عن نشاطه في التأليف المسرحي ، وكان سرفنتس شديد الشغف بالمسرح ، فقد وصل إلينا من آثاره عشر مسرحيات - كما ذكرنا - مثل فيها كل الاتجاهات التي عرفها المسرح الأسباني في عصره : فن مسرحية

تاريخية نموذجها «نومانسيا» وأخرى تتصل بالفروسية نموذجها «منزل الغيرة» وثالثة دينية نموذجها «القواد السعيد» ورابعة تتصل بحياة المسيحيين والمسلمين نماذجها «السلطانة العظيمة» ومسرحيتان عن الجزائر ، يتعرض في إحدهما لحياة الأسرى ومحاولاتهم الفرار وغرامياتهم كما تعرض لحياة المسلمين . وهي أشبه بمناظر متلاحقة لا يرتبط بعضها ببعض ، ولكنها تعبر عن كثير من ذكريات سرفنتس حين كان في أسر الجزائر . وله أخيراً مسرحية تعرض لحياة المحتالين «البكريسك» .

وبالرغم من هذا النشاط المسرحي الكبير ، وتنوع مسرحياته من ناحية المواضيع والأساليب ، إلا أن مكانة سرفنتس في عالم المسرح الأسباني دون الأئمة بمراحل .

رواية دون كيخوته

ولكن هذه الأعمال كلها تتضاءل أمام أثره الخالد ، وهو رواية «السيد العبقري دون كيخوته دى لامنشا» التي أخرج القسم الأول منها - كما ذكرنا - في سنة ١٦٠٥ . وكان قد وعد في آخر ذلك الجزء بإخراج قسم ثانٍ يتابع فيه مغامرات بطله ويصف رحلته إلى مدينة سرقسطه . ولكنه تأخر في إنجاز ما وعد به . وحدث أن أخرج كاتب أسباني معاصر له ، لم يصرح باسمه ، وإنما أطلق على نفسه اسماً مستعاراً هو : ألونسو فرنانديث دى افيانيدا كتاباً في سنة ١٦١٤ يحمل عنواناً «القسم الثاني من السيد العبقري دون كيخوته دى لامنشا» يكمل فيه سيرة الفارس على نمط سرفنتس . وقد تعرض في مقدمته لنقد سرفنتس وأفحش في سبه . وكان وقع ذلك شديداً على سرفنتس فأنجز وعده بعد عشر سنوات . واخرج القسم التالي من قصته في سنة ١٦١٥ . وختم قسمه الثاني بوفاة دون كيخوته ليقطع السبيل على المزيفين كما صرح بذلك .

وسنورد خلاصة الرواية ، ثم نحكم بعد ذلك على قيمتها ، ونتلو ذلك بنموذج منها . ولكن يجب أن نذكر

قبل هذا أن سرفنتس ادعى في بعض فصول روايته أنها من تأليف مؤرخ عربي جعل اسمه «سيدى همبى بننجيل» - عربناه في الرسم إلى سيدى حماده بن الجبلي في ترجمتنا للرواية - وأنه عثر عليها مكتوبة بالعربية ، فأسند إلى أحد الموريسكيين - وهم من أبناء المسلمين الذين بقوا في أسبانيا بعد زوال الحكم العربي وتنصروا - وكان يعرف العربية والأسبانية بترجمة الرواية . ومضى سرفنتس يذكر اسم المؤلف العربي بين حين وآخر أثناء سرد روايته .

وقد اتبع سرفنتس في هذا سنة بعض مؤلفي كتب الفروسية السابقين عليه ، ممن كانوا يضيفون إلى مؤرخين قدماء يونانيين أو رومانيين أو عرب أمر تأليف هذه الكتب ليجعلوا لها ما يشبه المستند التاريخي ، وليوهوا القراء بأنها تشتمل على حقائق لا أباطيل ، بالرغم من أن القراء لا يصدقون هذا النسب المدعى .

وفي الحق أن سرفنتس اختلف عن أولئك المؤلفين بأن أحسن استغلال الموضوع ، وجعل من سيدى حماده مؤلفه العربي المزعوم شخصية يستحضرها كثيراً - وخاصة في القسم الثاني - ليبر عما في نفسه هو من اعجابه بعمله أو استدراكه لبعض أخطائه . بل إن سرفنتس جعل أبطال الرواية يناقشون سيدى حماده في بعض ما كتب ، مما أكسب الموضوع طرافة وابتكاراً . وليس من شك في أن شهرة الأدب العربي بالسير وما ترجم عن اللغة العربية العربية إلى الإسبانية قبل عصر سرفنتس من قصص الحكمة ومن حكايات دينية وغير دينية ، كما أن صلة سرفنتس بالعالم الإسلامي المعاصر له ومعيشته سنوات في الجزائر ، فضلاً عن سنة المؤلفين السابقين ، كان مما رشح لديه سيدى حماده لينسب إليه تأليف سيرة دون كيخوته .

موضوع الرواية و خلاصتها

دون كيخوته - وهو رجل نحيف طويل قد ناهز الخمسين - برجوازي متوسط الحال ، يعيش في قرية من قرى إقليم لامنشا بأسبانيا . لم يتزوج . ولا يعيش معه في بيته القروى إلا ابنة أخت له ، و خادم تنكفل بشئون البيت ، ولديه من الفراغ ما يسمح له بالقراءة والمطالعة . ويقوده مزاجه إلى كتب الفروسية التي تسرد وقائع الأبطال والمغامرين من الفرسان الجوالين ، فيجتمع له منها قدر ضخم يعكف الليل والنهار على قراءته ، ويشغف بها شغفاً يملك عليه حسه . حتى يكاد يفقد عقله ، وينقطع ما بينه وبين الحياة الواقعية . ثم يبلغ به الهوس حداً يجعله يفكر في أن يعيد دور هؤلاء الفرسان ، وذلك بمحاكاتهم والسير على نهجهم حين يضربون في الأرض ، ويخرجون لكي ينشروا العدل وينصروا الضعفاء ويدافعوا عن الأرامل واليتامى والمساكين .

وقر عزمه على الخروج ، وأعد له عدته : فاستخرج من ركن خفى بالمنزل سلاحاً قديماً متأكلاً خلفه له أبائهم منذ زمن قديم ، فأصلح من أمره ما استطاع ، وأضفى على نفسه درعاً ، ولبس خوذة ، وحمل رمحاً وسيفاً ، ووضع في ذراعه درقة ، وركب حصاناً أعجف هزيلاً ، أطلق عليه اسم روسينانتي ، كما أطلق على نفسه هو اسم دون كيخوته دى لامنشا بدلا من اسمه الأصلي الونسو كيخانا الطيب ، وأخذ يدير في رأسه أسماء من عرف من قرويات : فاستقر على اسم لإحداهن ، فصارت دولثينيا دالتوبوسو . وتخيل أنه لها محب ولهان ، شأن الفرسان السابقين مع حبيباتهم . وخرج ، دون أن يشعر به أحد ، قبيل الفجر في يوم من أيام الصيف ، وهو على هذه الهيئة الغريبة ، التي انقرض أصحابها منذ أجيال ، يلتمس المغامرات ، ويمنى نفسه الأمانى ، وتهجس في صدره وساوس عظيمة .

ثم تذكر ، وهي سائر في طريقه فرحاً مزهواً ، أن خروجها غير شرعى ، وأنه لكي يصبح فارساً جوالاً ذا حق في استخدام السلاح ، ينبغي أن ينصب فارساً على يد شيخ من الفرسان معترف به ، حسب ما هو مدون في كتب الفروسية التي قرأها . ويضطرب لذلك الأمر اضطراباً شديداً . ولكنه يرى عن بعد خاناً صغيراً مما ينزل فيه المسافرون ، وسرعان ما تخيله قلعة ذات أسوار ، وتخيل صاحب الخان فارساً عظيماً ، فرجع أمامه ودعاها إلى تنصيبه فارساً ، ومضى صاحب الخان في المهزلة ، فحقق له ما أراد .

ويعود دون كيخوته فرحاً إلى قريته ليحمل معه بعض ما يلزم الفرسان من متاع ، فيلقى في طريقه فلاحاً يضرب غلاماً له . ويمارس للمرة الأولى حقه في الفروسية ، ويهدد الفلاح برمح ، ويخلص الصبي المسكين من يده ، ويمضى معتقداً أنه أسدى يداً عظيمة على حين يعود الفلاح إلى غلامه فيزيده تنكيلاً وعذاباً .

ويعود الفارس الجوال إلى منزله على حمار فلاح من أبناء قريته . صادف الفارس طريقاً على الأرض ، بعد معركة ضرب فيها ضرباً مبرحاً على يد تجار استفزهم بجنونه ، ويدخل بيته ، وهو يهذى هذياً طويلاً ، بكت له صاحباته :

ويقر عزمه على الخروج ثانية . ولا يستطيع أن يثنيه عن حقه أحد : لا صاحباته . ولا صديقاته اخلصان له ، قسيس القرية وحلافها ، اللذان أحرقا مكتبته أثناء غيابيه . مقدرين أنها مصدر جنونه . بل إن الفارس يستطيع خلال إقامته القصيرة أن يستغوى فلاحاً ساذجاً . هو سانشو بانثا . فيفاوضه على أن يكون تابعاً له وحاملاً لشعاره ، شأن اتباع الفرسان في قصص الفروسية ، ويمنيه الأمانى ، ويعدده أن يجعله حاكماً على إحدى الجزر ، حين يفتح الله عليه ، ويهبه النصر والمجد

المنتظر . ويصدقه سانشو ، ويضع خرجه على حماره ويركبه ، ويسير خلف سيده الراكب على حصانه ، ويصبح شاهداً وشريكاً له في مغامراته كلها ، وهو يرجو وينتظر أن يتحقق له ما وعده به سيده من إمارة وحكم .

ويخرج الفارس وتابعه خلسة ، بعد أسبوعين من عودته ، إلى الدنيا العريضة . وهذا هو خروجه الثاني .

وأثناء هذا الخروج يقوم الفارس بمغامرات عديدة ما هي في حقيقتها بمغامرات ، ولكن خيال الفارس يأبى إلا أن يجعل من الشيء العادى المألوف أمراً خطيراً يستحق المغامرة . وأول الحوادث هي معركته مع طواحين الهواء ، إذ توهم أنها شياطين ذات أذرع هائلة ، وأعتقد أنها مصادر الشر في الدنيا . فهاجمها غير مصعب إلى صراخ تابعه وتحذيره . ورشق فيها رمحه . فرفعته أذرعها في الفضاء ودارت به ورمته أرضاً فرضت هظامه . ثم تصادفه في يوم تال عربية تجرها الخيل . فيها امرأة مسافرة . حولها الخدم ، وأمامها راهبان على بغلين ، فيدخل في وهم الفارس أنها سيدة قد اختلطت وقيدت قسراً . وأن واجبه تخليصها من أسرها . وأن الراهبين ساحران خبيثان . فيهاجم الراهبين . ويخوض معركة مع خادم للسيدة تنتهى بضربة تسقط الخادم عن دابته . ولا يتخذ الموقف إلا تعهد المهزوم أن يمضى فوراً إلى بلد التوبوسو ليقدم نفسه خاضعاً لدولثينيا سيده الفارس يسألها العفو ويشهد ببطولة دون كيخوته حبيبها .

ولا يسلم سانشو خلال مغامرات دون كيخوته من أذى يصيبه ، فلقد ضرب ضرباً شديداً في معركة دارت بين الفارس وبين فريق من تجار جليقية ، كان جانبا روسينانتي حين تحكك في أفراس أولئك التجار . وكذلك حدث في فندق نزل فيه الفارس أن أخذ بعض العابثين يتقاذفون سانشو في ملاءة سميقة أمسكوا بأطرافها من كل جانب يرفعونها ويهبطونها . فيتعالى

سانشو في الهواء ويتكور ثم يسقط ليعود إلى التحليق مرة بعد مرة . ولم تفارق ذاكرة سانشو هذه الدعاية الموجهة القاسية ، التي كان سببها امتناع دون كيخوته عن دفع أجر لمبيتهما في الفندق ، إذ توهم أنه بات ليلته في قلعة من قلاع الفرسان ، ولا يجوز في حكم الفروسية أن يدفع أجراً في مثل هذه الحال .

وسانشو بانثا يحب السلم ويؤثر المسكنة على القتال ، ولكن المشكلة تجيء من أن دون كيخوته بوصفه فارساً لا يباح له إلا قتال الفرسان وحدهم ، فإذا جاء العدوان ، وإن يكن لسوء تصرفاته هو ، من مدنيين لا يحملون سلاح الفرسان . فقد وجب أن يتكفل سانشو برد هذا العدوان . والنتيجة الحتمية لذلك أن يتحمل سانشو ما يتحمل من لكمات وصفعات وضرب بالعصى وتمرغ في التراب ورجم بالحصى وتقاذف في الملاءات !

ثم تجيء بعد ذلك معركة الأغنام المشهورة . فلا يكاد دون كيخوته يبصر غبار قطع من الأغنام مملأ الجو حتى يتخيل أنه يشهد زحف جيش عظيم ، ويتصاعد غبار من الجهة المقابلة لقطع آخر ، فيؤمن بأنها المعركة الهائلة بين جيشين للملكين ، أحدهما مسلم واثانها مسيحي . ويأخذ في هذيان طويل يشرح فيه لتابعه أمر الجيشين وسبب القتال بينهما ، ثم يندفع بحصانه نحو المعركة التي أتاحتها له القدر ليثبت فيها شجاعته ويخلد اسمه . وتتجلى المعركة عن قتل عدد من الأغنام برمح الفارس ، وعن سقوط الفارس تحت وابل من أحجار الرعاة . يفقد فيها عدداً من أضراره !

والفارس في مثل هذه المعارك يدرك الحقيقة بعد هزيمته ، ولكنه لا يفسر الأمر على الوجه الصحيح فيرجعه إلى جنونه هو ، وإنما يفسره على أن خصومه من السحرة ، وقد أرادوا حرمانه من نصر مؤكد ومجد لا بد أن يظفر به ، قد مسخوا بسحرهم العالقة الشياطين إلى طواحين هواء ، والفرسان المحاربين إلى أغنام ! وهكذا

تتكرر المآسى وتآول الوقائع ، وبذلك لا يتعظ الفارس من هزائمه ولا يعتبر بما سبق أن حدث له ، ولا يستمع لتحذيرات تابعه ولا يصدق . وتابعه لسداجته في حيرة بين تكذيب وتصديق .

وكما تجرى مغامرات الفارس في وضح النهار ، كذلك تقع في ظلام الليل . لقد أقبلت جنازة في الطريق ذات ليلة ، تحف بها شموع يحملها رهبان في ثياب الحداد ، فتوهم دون كيخوته أن الميت فارس جريح أو قتييل سرق جثمانه هؤلاء المشيعون ، فعول على استنقاذه ، ولم يستمع لحديث الرهبان ، ولولا فرارهم لساء المصير . وكذلك سمع في الليل أصواتاً هائلة وصليل سلاسل حديدية تذبعت من نواعير ماء بعبادة فتوهمها الفارس مؤامرة لبعض الشياطين . وأخذ يهبي نفسه لمعركة قاسية ، والرعب قد أخذ من سانشو كل مأخذ ، حتى زالت المغامرة بزوال الليل وظهور النهار . بين شماتة سانشو وسخريته التي كاد يدفع ثمنها غالياً ، لولا أن صبر سيده وكظم غيظه .

ثم تجيء مغامرة السجناء أو السفائليين ، إن الفارس يبصر عادداً من جنود الدولة يقودون نفرأ من الناس مشدودين في سلسلة طويلة ، فيستوقفهم ويستجوبهم فيعلم أنهم مجرمون قد حكم عليهم بالعمل في الأسطول الملكي ، وأنهم يسرون في حراسة إلى حيث الأسطول . فيناقش الفارس السجناء واحداً واحداً عن جريمته . ويصدر أحكاماً تتصل بأنواع الجرائم وبواجبات الحكومة وبمشاكل المجتمع على قدر كبير من الوعي وحسن التقدير ، ثم يأمر باطلاقهم ويهاجم الحراس إذ يمتنعون ، ويحدث هرج ومرج يتخلص فيه السجناء من قيودهم ، وينطلقون لا يلوون على شيء . ولكن دون كيخوته يستوقفهم ، ويأمرهم بأن يذهبوا جميعاً صفاً واحداً إلى حيث سيده ومالكة فواده دولثينيا دالتوبوسو ليقروا أمامها بفضل فارسها العظيم وما تم

على يديه من خلاصهم . فيحاولون اقناعه دون جدوى باستحالة ما يريد ، فيحطرونه بوابل من قذائف الحجارة ويمعنون فراراً في الأرض . ويمضى الفارس ومن خلفه تابعه ويدخلون جبال سيرا مورينا .

ويجد الفارس نفسه في مكان خلوى هادئ بين أشجار الجبال ، فتروده فكرة راودت من قبله الفرسان الجوالين . إنه ينبغي عليه أن يمارس شعائر التوبة ، فينفرد منقطعاً إلى التأمل والاستغفار والحناف باسم حبيبته ، وأن يأخذ جسده بالصيام والتعذيب لتصفو روحه وترضى عنه حبيبته ، وعند شروعه في التوبة يحمل تابعه رسالة مكتوبة إلى سيدة نساء العالم وأجملهن دولثينيا دالتوبوسو . يستعطفها ويشرح لها ما هو فيه من توبة وعذاب .

وكان قسيس القرية وحلاقها ، وهما صديقاً دون كيخوته وجاراه ، قد خرجا يبحثان عنه ، آملين اقناعه بالعودة إلى بيته وترك ما هو فيه من باطل ، فيصادفان سانشو ويستخبرانه فيخبرها بحال سيده وتوبته ومكانه . ويعملان على إخراجها مما هو فيه بحيلة تنظلي عليه . ويهديهما التفكير إلى اصطحاب فتاة ، لها قصة طويلة سردها المؤلف . صادفها في تلك النواحي وتتنق الفتاة تمثيل الدور الذي أسند إليها . فهى وارثة عرش مملكة ميكوميكونا . ولكن عدواً لها من العمالقة قد اغتصب حقها وطردها من مملكة أبيها . فجاءت إلى الفارس الشهير الذائع الصيت . من مملكتها البعيدة فيما وراء البحار ، بناء على نصيحة أبيها الذي كان بصيراً بعالم النجوم . لتضع مصيرها وحقها بين يدي دون كيخوته . وتركع أمامه ، وتأبى أن تقوم إلا إذا أعطها صفقة يمينه على أن يسير معها فوراً إلى مملكتها ، وأن يتعهد بأن لا يخوض معركة أبأ كانت . حتى ينجز هذه

المهمة أولاً . وبصدقها دون كيخوته ويمضى معها ، ويتكامل الموكب ، ويأخذ الطريق إلى قرية دون كيخوته ويبيت المسافرين في فندق هنالك ، وهو الفندق الذى شهد تقاذف سانشو من قبل ، وتحدث في الفندق أحداث كثيرة فى تلك الليلة ، منها واقعة دون كيخوته مع زقاق الخمر التى شهدها فى قبو الخان ليلاً فحسبها عمالقة وأنهار عليها تمزيقاً ، وهو يحسب الخمر المتدفق منها دماء . وتلقى الفتاة فى الخان زوجها الذى كان قد هجرها . فتغير الخطة وتعنى الفتاة من تمثيل دورها . وتعد مفاجأة أخرى لدون كيخوته .

فيدور حول دون كيخوته وهو نائم رجال مقنعون يتخذون أزياء غريبة ، ويشرعون فى تقييده وتكثيفه ، ثم يحملونه وهم صموت لا ينطقون إلى قفص كبير قد أعد من قبل فوق عربة تجرها الثيران ، فيضعونه فيه ، ولا يبدي دون كيخوته مقاومة ، لأنه متأكد أن ما يحدث له إنما هو فعل سحرة لا سبيل إلى دفعه ، وتسير العربة نحو القرية ، والفارس يستذكر أفاعيل السحرة مع الفرسان السابقين ، ويعجب من أن سحرته تخروا وسيلة فذة للمواصلات لم يجدها فى كتب الأقدمين :

وعاد دون كيخوته إلى قريته فى وضوح النهار من يوم عيد ، وأهل القرية مجتمعون فى الطرق والميادين ، فقبول بالعجب والأسف ، ودخل منزله بين بكاء صاحبتيه - ابنة أخته وربة منزله - وعويلهما . ووضع فى فراشه مهزولاً منهوك القوى .

وذلك هو آخر الخروج الثانى وبه يختم النصف الأول من الرواية . ودون كيخوته خلال هذا القسم ، فضلاً عن مغامراته وحوادثه ، يجد فرصاً عديدة لسماع قصص يرويها أصحابها بأنفسهم ، أو يقرأها عليه قارئ ، أو يشهد بنفسه بعض أحداثها . فقد تداخلت مع أخبار دون كيخوته فى هذا القسم أخبار أخرى

شغلت مكاناً كبيراً من الرواية . من هذه القصص حسب ورودها قصة شهيد الحب ، وقصة فارس الجبل أو الغابة ، وقصة الفضولى العنيد ، وقصة الأسير المسيحى فى أرض الجزائر . وهو استطراد أعرض عنه المؤلف فى القسم الثانى من روايته .

* * *

أما القسم الثانى من الكتاب - وقد طبع بعد عشر سنوات من صدور القسم الأول كما ذكرنا - فيبدأ ودون كيخوته معتكف فى بيته ، والذين حوله يتجنبون اختبار ذهنه ، خوفاً أن يرتد إليه جنونه ، ثم يكتشفون أنه لم يشف من جنونه رغم الاعتكاف والمعالجة . ويلقى سانشو سيده ويقضى إليه بما ذكره له سانشون كراسكو - وهو طالب علم من أبناء القرية يدرس فى جامعة سلمنته - من أن كتاباً ألفه مؤرخ اسمه سيدى حماده بن الجبلى قد صدر مطبوعاً ، وهو يقص مغامرات دون كيخوته وأعماله فى خروجه الأول والثانى . ثم يستدعى كراسكو إلى منزل دون كيخوته ويجمع به وبسانشو . فيحدثهما عن الكتاب وما فيه . ويعجب الرجلان ويقدران أن مؤلف الكتاب إنما هو من سحرة العلماء . ويبين خلال المناقشة مقدار ما عليه الطالب كراسكو من خبث ودهاء ومن ميل إلى الفكاهة والعبث .

ويعلن دون كيخوته اعتزامه الخروج الثالث ، ويستشير كراسكو فى وجهة المسير ، فيشير عليه بأن يذهب إلى سرقسطة ، وتسمع صاحبتا المنزل هذا فيأخذهما الحزن والألم ، ويشتد غضبهما على كراسكو ويسوؤهما أن يمد طالب العلم لدون كيخوته من حبل جنونه ، وهما لا يعلمان أن كراسكو يدبر فى رأسه أمراً .

وفى مساء يوم من الأيام يخرج دون كيخوته وسانشو فى هياتهما السابقة ، هذا على حصانه

روسينانتى وعليه سلاحه ، وهذا خلفه على حماره ، وفي وداعهما شخص واحد هو الطالب كراسكو . ويريد دون كيخوته قبل البدء فى مغامراته أن يلتمس التأييد والبركة من حبييته ، وأن يستفتح جهاده بالحج إليها ، فيتخذ طريقه إلى بلد التوبوسو . ويصل الفارس وتابعه ليلاً إلى القرية ويطوفان حولها حتى يقبل الفجر . وأنها لمشكلة لا بد لها من حل . فلا الفارس وتابعه ولا أحد فى ذلك الموضع يعرف من تكون دولثينا هذه ولا أين يقوم قصرها . ويتفتق ذهن سانشو عن الحل . فلا يكاد يرى عدداً من القرويات على حميرهن يذهبن مبكرات إلى الحقل ، حتى يعلن لسيده أنه موكب السيدة العظيمة دولثينا ، ويركع الفارس أمام إحداهن داعياً شاكياً مبتهلاً . بين تعجب القرويات ونفورهن . وأخيراً يعتقد دون كيخوته على عادته أن السحرة من خصومه أرادوا حرمانه من الاستمتاع برؤية محبوبته فسخوها قروية قبيحة جافية . وهى حيلة صنعها سانشو بنفسه ، ولكنه سيعود مؤخرأ إلى الشك فيما اختلقه هو !

ويمضى الفارس بعد ذلك فى طريقه ، ويلقى فرقة من الممثلين يعبر لهم عن اعجابهم بالمسرح ، ثم يكاد الأمر يفسد بينه وبينهم ولكنه ينتهى بسلام . ويعود ويعودون إلى حال سبيلهم .

ثم يعترض طريق دون كيخوته فارس مجهول لديه ، يخفى وجهه ويلقب نفسه بفارس المرايا ومعه تابع له ، على هيئة الفرسان الجوالين وأتباعهم ، ويدخل الفارس المجهول فى جدال مع دون كيخوته ، ويتحداه بأن محبوبته أجمل من دولثينا دالتوبوسو . ويطلب إليه أن يعترف بذلك وإلا وجب عليه أن يبارزه ، وأن على المهزوم أن يقبل حكم خصمه ، ما دام الحكم لا يخرج على قواعد الفروسية الجوالية ، ويقبل دون كيخوته التحدى . ذلك الفارس المجهول ليس إلا طالب العلم كواسكو ، أرادها حيلة لكى يرد الفارس الضال إلى

صوابه ، ناوياً أن يكون حكمه عند النصر أن يتخلى دون كيخوته عن مغامراته ويتنازل عن حق الفروسية لمدة عامين يقضيهما فى قرية لا يغادرها . وهذا أمر دبره كراسكو مع التسيس والحلاق . ولكن يشاء الحظ أن يهزم الفارس المجهول فى المبارزة . فتفسد الخطة ، ثم ينكشف وجه المهزوم بعد سقوطه عن حصانه وسنان دون كيخوته بين عينيه . وكذلك يسقط عن وجه التابع قناعه . فاذا بهما عند سانشو الطالب كراسكو وأحد جيرانه من القرية . ولكنهما عند دون كيخوته عدوان حقيقيان حولهما السحر بعد المزيمة فصارا فى هيئة الصديقين ، إمعاناً فى السخرية من الفارس والكيد له . وتجيء خلف ذلك مغامرة الأسود . حيث يشهد دون كيخوته عربية عليها أعلام ملكية مقبلة . وإذا هى تحمل أسدين فى قفصين جاءا هدية إلى القصر الملكى من وهران . ويستوقف الفارس العربية . ويهدد صاحب الأسود ويأمره بفتح باب القفص ليبارز الأسد ويثبت تفوقه عليه ويضيف إلى مجده مجداً جديداً . ولا يجد الرجل مفراً من الأذعان والرمح فى ظهره . ويترجل دون كيخوته ويسحب السيف بدل الرمح ويقف أمام القفص . ويمعن فى الفرار سانشو ومن هنالك . ويفتح الباب على مصراعيه . ويدعو الفارس الأسد إلى النزال . فينهض الأسد ، ويطل برأسه من باب القفص ذات اليمن وذات اليسار قرة . ثم يدبر فى بضع ظهره إلى الفارس ، ويعود إلى الرقود فى موضعه . ويأتى صاحب الأسود أن يهيج أسده أكثر من ذلك . وهو ما دعاه إليه دون كيخوته ، ويؤكد للفارس أنه قد تم له النصر المؤزر على الأسد . إذ جبن عن النزال ، لا سيما وهو جائع لم يطعم . وأنه سيحمل هذا النبأ العظيم إلى الملك نفسه حين يلقاه . وهكذا يقفل القفص ثانياً . ويرى دون كيخوته أن يخلد هذه الواقعة . فيطلق على نفسه منذ الآن اسم « فارس الأسود » ، بدلا من لقبه السابق الذى كان قد اختاره له سانشو « الفارس ذو الوجه الكتيب » .

ويعود الهاربون ويسير الفارس مزهو بحق، ويمضي في طريق المغامرة والمجد. ويشهد دون كيخوته وتابعه عرساً يقام قريباً من ذلك الموضع لأحد الأغنياء وتقع في العرس مفاجآت تفسد الزواج، ويكون لدون كيخوته صوت مسموع حين يعلن والرمح في يده أن الحب كالحرب تجوز فيه الحيلة. ويجد سانشو خلال ذلك فرصة لا تعوض، لكي ينتقم من الجوع، فيملأ جوفه بالطعام الشهى حتى يتخم وبالنيذ الجيد حتى يتضلع.

ثم تجيء مغامرة الدخول إلى منتسبنوس، وهو كهف عميق مهجور راكد الهواء تشاع عنه شائعات كثيرة في تلك النواحي، وتأتي فروسية دون كيخوته إلا أن يخوض في أعماقه ليعرف حقيقته. ويتدلى إلى الكهف وقد شد حبلاً طويلاً إلى وسطه قبض على طرفه سانشو ورجل آخر. وبعد فترة قصيرة يجذب الرجلان الحبل ويخرج الفارس وهو في غيبوبة يفتق منها، ثم يأخذ في حكاية ما شهده من عجائب وغرائب خلال أيام قضاها هنالك حسب اعتقاده. فقد رأى حدائق وقصوراً وسحرة وفرساناً ووصيفات. وسمع موسيقى عجيبة، وشهد فيما شهد حبيته دولثينيا وقد سحرت قروية جافية، وعرف أنها غاضبة عليه.

وينتهي المسير بالفارس وتابعه إلى فندق، يعرف دون كيخوته أنه فندق ولا يرى فيه قلعة كسابق عهده بالفنادق. ولكنه يشهد فيه مسرحاً للعرائس تعرض فيه تمثيلية عن فارس قديم، فينسى الفارس المشاهد نفسه، ويستفز القتال على المسرح فيسحب سيفه ويطير رؤوس العرائس ويحطم المسرح. ثم يضطر إلى تعويض صاحبه عن تلف أدواته.

ويمضي في طريقه، فيجد جماعة أرستقراطية قد خرجت في رحلة صيد، ويقدم نفسه إلى الدوقة وزوجها الدوق أصحاب الموكب، فيعرفانه لأنهما قد قرءا تاريخه

المطبوع الذي ألفه سيدي حماده، ويفرحان بهذا الاتفاق السعيد، ويجدان فيه فرصة عظيمة للهو والعبث والفكاهة. فيغمران الفارس وتابعه بكل ضروب التكرم والتبجيل التي تليق بفارس عظيم وتابع مشهور في منزلة دون كيخوته وسانشو بانثا. ويتحول القصر الكبير إلى مسرح كبير لقضايا الحب والسحر والموت والحياة، وتدبر مكائد. ويركب الفارس وتابعه حصاناً خشبياً يتوهمان أنه طار بهما إلى السماء، ويقصان ما شهدا من سماوات وكواكب. وتمر أمامهما مواكب فخمة فيها دولثينيا دالتوبوسو مسحورة، ويعلن أن شفائها من السحر لا يكون إلا بأن يضرب سانشو ثلاثة آلاف وثلاثمائة سوط! ويمعن الدوق والدوقة في هزليتهما، فيصدر الأمر بأن يعين سانشو حاكماً على جزيرة ليتحقق وعد سيده له، ويقودون الحاكم الجديد بين تعظيم وتكريم إلى قرية كبيرة يمتلكها الدوق ليمارس وظيفته، ويكتب سانشو إلى زوجته بالنبا السعيد ويحمل الرسول إليها الهدايا في قريتها البعيدة. ويتعرض سانشو الحاكم لامتحانات قاسية وتعرض عليه قضايا معقدة، وتحاك حوله مؤامرات، ويتجلى خلال ذلك نوع من الذكاء عند سانشو لم يكن منتظراً منه، فيحسن تصريف أمور الرعية، ويسعى لخير المواطنين، ويصدر أوامر ومراسيم تعتبر قدوة للحكام حتى لقد أطلق الناس عليها «دستور سانشو بانثا» وبعد سبعة أيام من الحكم يضيق سانشو بأعباء الوظيفة وبما يدبر له من أذى يضطلع به موظفو القصر، فيعود ذات صباح إلى حمارة يستخرجه من مربطه ويركبه عائداً وحده إلى حيث فارسه دون كيخوته في قصر الدوق.

ويسأم دون كيخوته أيضاً حياة القصر ويشتهي العودة إلى حياة الجولان، فيودع الدوق والدوقة ويمضي إلى مدينة برشلونة، وتصادفه في الطريق أحداث ويلقى عصابة من قطاع الطرق، ثم يدخل برشلونة فيلقاه أهلها

بالخفاوة لأنهم قرؤوا تاريخه ويدبرون له زيارة للأسطول
ويقيمون له الولائم .

ويخرج دون كيخوته ذات صباح على حصانه وفي
سلاحه الكامل للتريض على شاطئ البحر فيعترضه فارس
مجهول يلقب نفسه بفارس القمر الأبيض : يتحداه
ويأمره بأن يعترف بتفوق محبوبته على دولثينا ، ثم يبارزه
مشروطاً عليه ، إذا انهزم ، أن يتخلى سنة عن الفروسية
ويعود إلى قريته - مرة ثانية - يظهر طالب العلم
كراسكو متخفياً لينجز مشروعه . ويصادفه النجاح
هذه المرة ، فيسقط دون كيخوته على الأرض وسنان
خصمه أمام عينيه فيلتزم بالوفاء بالشرط ولا يسلم بأن
على وجه الأرض من هي أجمل من حبيبته دولثينا .

ويودع دون كيخوته برشلونه وأهلها . ويعود
مهزوماً حزيناً إلى قريته مجرداً من السلاح ، ولكنه في
الطريق يسترد بعض قواه المعنوية ويعتزم أن يقضى سنة
الاعتزال هذه راعى أغنام ، حيث يعيش كما يعيش
الرعاة في جو من الشعر والحب والموسيقى ، ذلك الجو
الذي صورته القصص الرعوية تصويراً جذاباً جليلاً .

وفي مدخل القرية يشهد بعض علامات ويسمع
بعض كلمات يرى فيها نذيراً يوحى له بأن الأيام تكاد
أن تجرى بنحس لا بسعود . ثم يلتقى التمسيس والحلاق
وطالب العلم ويخبرهم بهزيمته . وقد علموا بها من قبل
وبعزمه على التزام وعده ، وتفكيره في الحياة الرعوية .
فيشجعونه ليخففوا عنه صدمة الهزيمة . ويحذره سانشو
على التفاؤل ، وتلقاه صاحبتا البيت بالرعاية والسهر .

ولكنه لا يلبث أن تعثره الحمى ، فتلزمه الفراش
سبعة أيام ، ويزوره الطبيب فيعلن اليأس من شفائه .
وتضحج المرأتان بالبكاء ، وتملأ الكآبة قلوب أصدقائه .
وخاصة تابعه سانشو الذي لا يفارق فراش سيده الواجم
لذاهل المحموم . ويغشى دون كيخوته نوم عميق
طويل ، يفتيق منه شديد التنبه واليقظة ، ويستدعى

أصدقائه الثلاثة ليعلن لهم أمراً وليوصيهم . ويجتمعون
ويتحدث دون كيخوته ذاكراً أن الله الرحيم قد غمره
بلطفه ، ورفع عن عينيه الغشاوة ، وشفاه من الجنون
الذي أصابه ، فهو الآن ليس الفارس الجوال دون
كيخوته دى لامنشا ، وإنما عاد إلى حقيقته الأولى
واسمه الأول ألونسو كيخانا الطيب ، كما عرفه أهل
قريته من قبل . ويتم المراسيم الدينية فيعترف للقسيس
منفرداً بخطاياها . وعلى وصيته .

ويغنى على الرجل عدة مرات خلال ثلاثة أيام
ثم يوافيه الأجل المحتوم . وبهذا تنتهي حياة البطل ، وبه
ينتهي الكتاب بتسميته . وفي العام التالي يوافي الأجل
المحتوم المؤلف نفسه ميغيل دى سرفنتس سافيدرا .
فيتهي الكتاب في سنة ١٦١٥ وحياة مؤلف الكتاب
في سنة ١٦١٦ .

قيمة الرواية

لعل قصة لم تظفر من الشهرة والذوبوع بين الناس
بما ظفرت به قصة دون كيخوته . فإن النجاح الذي
استقبلت به في أسبانيا منذ ظهورها ، ثم في بقية أجزاء
العالم . يكاد أن يكون منقطع النظير . وحسبنا أن نذكر
أنها إلى سنة ١٩١٤ كانت قد طبعت خمسمائة مرة في
اللغة الأسبانية . ومائتي مرة في الإنجليزية . وما يعادلها
في الفرنسية . وأنها مترجمة إلى معظم لغات الأرض .
وفي هذا دلالة واضحة على أنها قصة إنسانية ، لم يقف
تأثيرها عند شعب دون شعب ، ولم يقتصر نفوذها على
زمان دون زمان .

ولعلنا لا نتجاوز الحق إذا قلنا إن إنسانية هذه القصة
بجاعتها أولاً من أنها تمثل الصراع الأبدي في حياة
الإنسان المتحضر : ما بين نزوع إلى مثالية تتطلع إلى
الخير والحق والجمال ، وبين واقع عملي تقعي يفرض
وجوده على البشر باعتبارهم بشراً يعيشون في مجتمع

بشرى . وليس من شك في أن الآثار الأدبية العالمية كلها لا تخلو أبداً من مثل هذه السمة الإنسانية في صورة أو أخرى . ويكفي أن نتذكر هملت لشكسبير وفاوست لجوته . فدون كيجوته خرج ليملاً الأرض عدلاً بعد إذ امتلأت جوراً ، فكأنه المهدي المنتظر الذي ترقبته الأجيال في كل مكان وزمان ، ولكن جهاده لا ينتهي إلى شيء ، وربما انعكست الآية فأحدث من الضرر فوق ما أحدث من الخير . وتابعه سانشو بانثا يمثل الواقعية التي تطلب الفائدة الملموسة والنفع القريب والتي تخلد إلى الأرض مشدودة بالأطباع المادية .

ولكن الطريف في رواية سرفنتس أن هذا الصراع بين المثالية والواقعية لا يجمد في نموذجين ثابتين ، وإنما يتداخل الأمر بما يجعله أقرب إلى طبيعة الحياة والأحياء ، فدون كيجوته المثالي ، لا يحركه حب الخير وحده مجرداً ، بل إنه ليطلب لنفسه هو الصيت والمجد والشهرة وسانشو بانثا على واقعيته وأطاعه وجشعه يستغزه حب العدالة والرغبة في الخير أيضاً . والفارس وتابعه يتبادلان التأثير العائفي والفكري فيما بينهما خلال مراحل القصة .

وقد وفق سرفنتس إذ استطاع أن يعرض قضية المثالية والواقعية عرضاً شيقاً جذاباً ، فزج فيها بين الجدل والهزل وبين الأسى والفكاهة مزجاً جعل من قصته متعة للقراء جميعاً على اختلاف حظوظهم من الثقافة وتفاوت عقلياتهم وتجاربهم في الحياة . وقليلة هي الآثار الأدبية التي تستطيع أن ترضى الخاصة والعامة معاً ، وتسهبى الصغار والكبار في وقت واحد . وإنما جاءها هذا التشويق من المواكبة البارعة بين المثالية والواقعية من جانب والجنون والبلاهة من جانب آخر ، فالفارس مجنون وهو مع جنونه ينطق بالحكمة . والتابع أبله ، وهو مع بلاهته لا يخلو من ذكاء وخبث . فكأن هنالك صراعاً آخر بين العقل والجنون إلى جانب الصراع

بين الخير والشر . وفي الحق إن من استرعى انتباهه في قصة دون كيجوته الصراع بين المثالية والواقعية خرج منها متشامماً حزيناً . أما من التفت إلى الصراع بين الجنون والعقل فيها فقد خرج منها ضاحكاً غير متشامم . ثم إن في القصة من التنوع وتعدد المواقف والانتقال بالأحداث بين البيئات المختلفة من قرى وغابات ومدن ، وبين الطبقات المتعددة من فلاحين ورعاة ولصوص وسجناء وتجار وأرستقراطيين ، ما وهبها رحابة واتساع أفق لا يوجد في آثار عالمية أخرى . كل هذا فضلاً عن اتصالها المباشر بتراث أدبي ضخم عرفته كل الآداب الإنسانية وهو كتب الفروسية وسير الأبطال الشعبيين فاعتمدت بذلك على ذوق أدبي مشترك لدى الناس على اختلاف آدابهم ولغاتهم . يضاف إلى هذا كله موهبة سخية رزقها سرفنتس في التفتن إلى الانتقالات الذهنية والعاطفية والعقلية لدى أبطاله ، جعلت من حوارها في القصة ومن خلقه للأحداث والمواقف ما تتجدد دائماً لذته وطرافته كلما أعاد القارئ مطالعة قصته .

وليس من شك في أن قصة دون كيجوته على نزعتها الإنسانية العالمية الواضحة يمكن أن تربط بحياة مؤلفها وبحياة العصر الذي عاش فيه سرفنتس . وهذا شيء طبيعي في كل أثر أدبي .

أما ارتباطها بحياة سرفنتس فالوجه فيه أن يقال أن سرفنتس عاش حقبتين من عمره متقابلتين ، حقبة الطموح والأمل والتفاؤل التي رافقته وهو يعمل في الأسطول الأسباني ويشارك في معركة لبانتو . وكذلك وهو أسير في الجزائر يناضل في سبيل حريته ويحابه الأخطار ويظفر بتقدير خصومه لشجاعته وصرحته . ثم حقبة اليأس والضياع والتشاؤم وهو يزاول الوظائف الصغيرة يدخل بسببها سجن إشبيلية ، ولا يخرج من السجن حتى يعود إليه ، ويلقى من الضائقة المالية ما يلقاه فيتقرب من الأمراء والنبلاء ويتوسل إليهم بالوساطات

والشفاعات . حتميثان وموقفان من الحياة يشبهان موقف دون كيخوته في مثالية مبالغ فيها تصور المرحلة الأولى من حياة سرفنتس ، ثم موقف سانشو بانثا في واقعية عاجزة تمثل المرحلة الثانية من حياة سرفنتس .

وكذلك يمكن أن يستقرأ تاريخ أسبانيا بين مولد سرفنتس وبين تأليفه كتابه فيكشف الاستقراء صفحتين متناقضتين ، صفحة الخد والقوة والتوسع وقيام إمبراطورية أسبانية في القرن السادس عشر لا تغيب عنها الشمس ، ثم انهيار في أواخر ذلك القرن وهزائم في البر والبحر وانكماش في مجال السياسة والحرب بحيث يكاد يتوازن ما بين الصفحتين من تاريخ أسبانيا وما بين الحقيقتين من تاريخ سرفنتس .

وعلى ضوء هذا أخذ كثير من شراح سرفنتس ومن مؤرخي الأدب يتخذون من شخصيات القصة رموزاً وطنية ودينية وشخصية .

ولا بأس بأن يفسر القارئ النص الأدبي كما يشاء ، ويزعم لنفسه أن وراء النص دلالات بعيدة ، بشرط ألا يشغله ذلك عن استقبال هذا الفيض الدافق من الحيوية ومن البساطة الرائعة والتفنن الخصب والتفطن الذكي الذي تزخر به القصة الخالدة « دون كيخوته دى لامنشا » لمؤلفها العظيم ميغيل دى سرفنتس سافيدرا .

نموذج

ذكر سيدى حماده بن الجليلي المؤلف العربي واللامنشى لهذا التاريخ الخطير الرائع الرصين العذب الخصب الخيال ، أنه أثناء هذه الأحاديث التي دارت بين دون كيخوته الشهير وبين تابعه سانشو بانثا ، والتي نقلناها في الفصل الحادى والعشرين ، حدث أن رمى دون كيخوته ببصره فرأى في الطريق الذى يسير فيه نحواً من اثني عشر رجلاً ، مقبلين سيراً على الأقدام ،

وهم مقرنون كحبات المسبحة في سلسلة طويلة شدت إلى أعناقهم . وفي أيديهم أصفاد الحديد ، وقد أقبل معهم في نفس الوقت رجالان على جوادين ، وآخران على الأقدام . أما الفارسان فيحملان بنادق من ذات الأسطوانة . وأما الرجالان فيحملان سهماً وسيوفاً . ولما رآهم سانشو بانثا قال : هذه سلسلة البحارة ، وأولئك قوم اغتصبهم الملك في طريقهم إلى العمل في السفائن .

فسأله دون كيخوته : ما معنى الاغتصاب ؟ وهل يجوز أن يغتصب الملك الناس ؟ فأجابه سانشو : أنا لا أقول هذا ، وإنما أريد أن هؤلاء ناس حكم عليهم بسبب جرائمهم أن يشتغلوا قسراً في أسطول الملك .

فاعترض دون كيخوته قائلاً : النتيجة على كل حال هي أن هؤلاء الناس يقادون مجبرين لا مختارين . فقال سانشو : هو هذا .

فرد سيده : ولإذن فهنا مجال تطبق فيه مبادئ مهنتي ؟ رفع السخرة ونجدة المغلوبين .

فقال سانشو : تنبه يا سيدى إلى أن العدالة ، التي هي الملك بمعنى آخر ، لا ترتكب ظملاً أو اعتداء على أمثال هؤلاء ، وإنما هو عقاب نالهم على جرائمهم .

وعند ذلك اقترب المقرنون . فدنا منهم دون كيخوته وسأل حراسهم في عبارات مؤدبة جداً أن يذكروا له السبب أو الأسباب التي جعلتهم يضعون هؤلاء الناس في ذلك الموضع . فرد عليه أحد الفارسين بأنهم بحارة ، وهم رجال صاحب الجلالة ، يسرون إلى الأسطول ، وأنه ليس عليه أن يزيد ، ولا على السائل أن يطلب المزيد .

فقال دون كيخوته : ومع هذا فأنا أريد أن أعرف قضية كل فرد منهم وسبب مصيبتهم — وأضاف إلى هذا القول أقوالاً أخرى رقيقة يحضهم بها على أن يذكروا له ما يشتهي أن يعرفه .

وهنا قال له الفارس الثاني : مع أننا نحمل معنا السجلات التي دونت فيها الأحكام والحجيات عن كل واحد من هؤلاء المنكوبين . فليس هذا بالوقت الذي نستخرج فيه هذه السجلات أو نقروها . فليتقدم سيدي إليهم بنفسه ليسألهم شخصياً ، فأنهم سيقولون له إن أرادوا ، وهم ولا شك يريدون ، لأنهم ناس يلذلم أن يفعلوا الفساد ويتحدثوا عنه .

واعتبر دون كيخوته هذا القول اذناً له ، وإن يكن في غير حاجة إلى إذن ، وتقدم نحو السلسلة ، وسأل أول من فيها عن الجناية التي أوقعته في هذا الشر المستطير . . .

* * *

ثم استقبل دون كيخوته بوجهه كل من سلخوا في السلسلة وقال :

— إخواني الأعزاء ، لقد استخلصت من كل ما ذكرتموه لي أن العقاب الذي حكم عليكم به ، وإن كان بسبب ما اقترتموه من ذنوب ، إلا أنه لا يروقكم وأنكم تمضون إلى تنفيذة كارهين ساخطين . وأن سبب ضياع أجدكم جاء من ضعف إرادته أمام التعذيب ، وضياع الثاني من افتقاره إلى المال ، وضياع الثالث من سوء حظه ، يضاف إلى ذلك سوء عقل القاضي ، مما انتهى بكم إلى أحكام لا تتفق والعدالة . وكل هذا ، ماثلاً في خاطري الآن ، يناديني ويلح علي ، بل ويجبرني على أن أمارس في سبيلكم الحقيقة التي بعثتني بها السماء إلى أهل الأرض ، والتي جعلتني أنخرط في سلك الفروسية التي أدين بها ، وأبذل لها عهداً مقدساً في أن أنعش المحتاج وأنصر الضعيف من ظلم القوى .

ولما كنت أعلم أن الحكمة تقضي ألا يؤخذ بالعنف ما يؤخذ بالرفق ، لذلك أرجو هؤلاء السادة الحراس أن يتفضلوا فيزعوا عنكم قيودكم ويتركوكم تمضون في سلام ، ولن يعلم الملك أن يجد قوماً آخرين يتولون

خدمته في ظروف خير من هذه . وإنه لأمر فظيع فيما يبدو لي أن نجعل عبيداً من خلقهم الله أحراراً . وفوق ذلك — أيها الحراس — فإن هؤلاء المساكين لم يقترفوا شيئاً ضدكم . وسوف يلقي كل إنسان ربه هنالك في السموات فيعاقب المذنب ويكافئ المحسن . وليس من الخير أن يجعل الرجال الشرفاء من أنفسهم جلادين لغيرهم من الناس دون مصلحة لأحد في ذلك . ولاني لأطلب ذلك منكم في سكينه وهدوء تبحان لي أن أشكركم إذا فعلتموه ، فإذا لم تفعلوه عن نفس طيبة ، فإن هذا الرمح وهذا السيف تؤيدهما قوة ذراعي سيحملانكم قسراً على فعل ذلك .

فأجاب الحراس :

— يا لطرافة هذا الحمق ! لقد تكشف الأمر سريعاً عن هزل ممتع . إنه يريد أن نتخلى عن اغتصبهم الملك كأننا نملك حق الإفراج ، أو كأنه هو يملك حق إصدار الأوامر . اذهب عنا أيها السيد ، وأمض في طريقك في سلامة الله ، وأحكم وضع هذا الطست الذي تحمله على رأسك ، ولا تجتهد في البحث عن قط له ثلاثة أرجل .

فأجابه دون كيخوته : أنت هو القط والفأر والمعتدى !

وانقض عليه فجأة . فلم يجد الحراس فرصة ليتحرز منه ، فسقط صريعاً بطعنة رمحه . وشاء الحظ أن يكون هذا الحارس هو حامل البندقية ، وبقي سائر الحراس مبهوتين لوقع المفاجأة عليهم . وسرعان ما أفاقوا من ذهولهم فجرد الفرسان منهم سيوفهم وسحب المشاة خناجرهم واندفعوا نحو دون كيخوته ، فوقف ينتظرهم في سكينه وهدوء . ولم يكن ثمة شك في سوء المصير الذي يتعرض له دون كيخوته ، لولا أن السفائنين رأوا الفرصة سانحة كي يستردوا حريتهم فاغتنموها محاولين تحطيم السلسلة التي سلخوا فيها . وبلغ الهرج والمرج حداً

ذلك تستطيعون أن تذهبوا إلى حيث تريدون في توثيق الله .

فأجابه نيابة عن الجميع خينس دي باسامونت قائلاً :

— إن ما تطلبه منا يا سيدنا ومخلصنا لما يستحيل علينا تمام الاستحالة أداؤه . لأننا لا نستطيع أن نمضى جراحة في طريق واحد ، بل لا بد أن نسير فرادى . وفوق ذلك فكل واحد منا يريد من ناحيته أن نحفى نفسه في أحشاء الأرض كي لا تعثر عليه جاعة الأخوة المقدسة التي ستخرج بغير شك باحثة عنا . وتستطيع يا سيدى أن تستبدل بتكليف المثل أمام السيدة دولثينا دالتوبوسو أمراً آخر أجدر بأن يفعل ، وهو أن تقدم لها مجموعة من الصلوات والأوراد بناء على قصد سيادتكم . وهذا أمر يستطاع أن ينجز بليل أو نهار عند الهرب أو الاطمئنان في السلم أو الحرب . أما التفكير في أن نعود إلى التيه في طورسيناء ، أو بعبارة أخرى أن نعود إلى حمل سلسلتنا نمضى بها إلى التوبوسو ، فهذا كالقول ، ونحن في العاشرة صباحاً ، إننا في ظلمة الليل . وتكليفنا بهذا مثل تكليفنا باجتناء الكمثرى من شجر النشم .

فصاح دون كيخوته وقد تملكه الغيظ : أحسم بالله يا ابن الفاعلة ، يا سيد خنسيلو دي باروبيللو ، أو كما تشاء أن تسمى نفسك . لتذهبين وحدك وذنيك بين رجليك ، والسلسلة جميعها على عاتقك .

وكان باسامونت بطبيعته سريع الانفعال ، وكان قد أدرك أن دون كيخوته غير سليم العقل . لأنه لو كان سليماً لما أقدم على حماقة اطلاقهم من قيودهم ، لذلك كان جوابه أن غمز بعينه إلى أصحابه ، فتنحوا جانباً ، وبدأوا بمطرون دون كيخوته بوابل من حجارة لم يتمكن معها من حماية نفسه بدرقته . وجمد روسينانتي في مكانه ، كأنه مصنوع من البرونز ، لا يستجيب لنخسات المهماز . أما سانشو فقد استتر وراء حماره ، يدفع بذلك عن نفسه شر الحاصب الذي أنهمر عليهما .

جعل الحراس موزعي الإرادة بين السجناء الذين حطموا القيود وبين دون كيخوته الذي اشتبكوا معه فعلاً ، فانتهى بهم الأمر إلى الفشل . ولقد ساهم سانشو في تخليص « خينس باسامونت » فكان أول طليق استرد حرته ، فانقض على الحارس الملقى على الأرض ، وانزع منه بندقيته وسيفه ، وأخذ يسدد هذا نحو حارس ويصوب تلك نحو آخر ، دون أن يطلق أحدهما ، مما جعل الحراس جميعاً يفرون من الميدان أمام بندقية باسامونت ، وأمام الأحجار الكثيرة التي انهالت عليهم من البحارة الطلقاء .

وقد اغتم سانشو كثيراً من هذا الحادث ، إذ خطر بهاله أن الفارين سيبلغون الأمر إلى جمعية الأخوة المقدسة ، فيخرج هؤلاء وهم يدقون النواقيس ، باحثين عن الجناة . وأفضى إلى سيده بما في نفسه . ورجاهم أن يسرعوا في مغادرة ذلك المكان ، ويلتمسوا محباً لهم في الجبال التي كانت بالقرب منهم .

فقال دون كيخوته : حسن هذا . ولكنني أعلم ما يجب عمله الآن .

ونادى جميع البحارة ، وكانوا في ضجة واختلاط قد سلبوا الحارس الصريع كل ما عليه . فتحلقوا ليسمعوا ما يأمرهم به . فخاطبهم دون كيخوته قائلاً :

— إن الكرام ليعترفون بالجميل الذي يسدى إليهم وإن إنكار الجميل لمن الخطايا الكبرى التي تغضب الله . أقول ذلك لأنكم أيها السادة قد عابنتم بأنفسكم ما أسديته إليكم . وإني لأود منكم — وهذا أمر — أن تحملوا هذه السلسلة التي فككتها عن أعناقكم ، وتمضوا بها في الطريق إلى مدينة التوبوسو ، وتقدموا أنفسكم للسيدة دلثينا دالتوبوسو ، وتقولوا لها إن فارسها ذا الوجه الكئيب يرسل إليها تحياته . ثم قصوا عليها بتفصيل كل ما اشتملت عليه هذه المغامرة العظيمة من وقائع حتى انتهت إلى ما ظفرت به من حرية منشودة . وإذ تفعلون

ولم يتيسر لدون كيخوته الدفاع عن نفسه . فأصابه من الحجارة عدد لا أدرى مقداره ، كان من القوة بحيث ألقاه على الأرض . ولم يكده يسقط حتى انقض عليه الطالب (أحد السجناء) ونزع الطست عن رأسه وضربه به على ظهره ثلاثاً أو أربعاً ، أعقبها بمثلها على الأرض حتى تهشم الطست قطعاً . ثم نزعوا عنه ثوباً صغيراً كان يرتديه فوق السلاح ، وأرادوا أن يجردوه من جواربه لولا درع الساق . وسلبوا من سانشو المعطف ، وتركوه شبه عار . واقتسموا فيما بينهم بقية الأسلاب التي غنموها من المعركة . ومضى كل لسبيله يحاذر أن تعثر به جمعية الأخوة المقدسة التي يشغلهم

أمرها ، لا أمر السلسلة والذهب بها للمثول أمام السيدة دولثينيا دالتوبوسو .

وبقوا وحدهم الحمار وروسينانتي ودون كيخوته وسانشو . أما الحمار فبقى مطرقاً ساهماً ، ينفض أذنيه بين حين وحين ، وهو يظن أن عاصفة الحجارة لم تنته بعد ، لأنها كانت لا تزال تظن في سمعه . أما روسينانتي فقد تمدد بجانب سيده ، لأنه أيضاً أصيب بقذائف صرخته . أما سانشو وقد جرد من ثيابه فكان يجشى ملاحقة جمعية الأخوة المقدسة لهم . أما دون كيخوته فكان منكسر الخاطر إذ شهد كيف يسىء إليه أولئك الذين أحسن إليهم .



رحلة ابن بطوطة

بسم الله
الدكتور محمد محمود الصياد

أستاذ الجغرافية ووكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

- ١ -

وترهيب ، أن تنزع من القلوب المؤمنة ما فطرت عليه
من أخوة شاملة دعت إليها الشريعة السمحاء .

وكان الحج من أهم العوامل التي دفعت بالمسلمين
إلى الرحلة والانتقال ، فالحج هو الركن الخامس من
أركان الإسلام ، وهو فريضة واجبة الأداء على المسلم
ما لم يعقه عائق من ضعف صحة أو قلة مال ، وكان
المسلمون في مختلف أنحاء الأرض شعوباً وحكاماً ييسرون
على إخوانهم الحجاج رحلتهم الطويلة لزيارة بيت الله ،
وكم من مثر أوقف طائل الأموال لخدمة الحجاج ، وكم
من حاكم أقام على الطريق الكثير من المنشآت لخدمة
الحجاج . وكم من سلطان رصاد من جنده من يقوم على
تأمين طريق الحج وحماية سالكيه .

وكان الحجاج يتصلدون بيت الله من كل فج عميق
رجالاً وعلى كل ضامر ، وكانوا يتجمعون في قوافل
تبدأ صغيرة ثم تنمو كلما تقدم بها الطريق بما ينضم إليها
من وفود ، حتى يصبح في النهاية للعراق حجيجه وللشام
حجيجه ولأفريقية حاجها . وتسير القافلة في ألفة ونظام
وتعاطف شامل ، تحمى جنود الحكام ، ويرحب بها

كان المسلمون في العصور الوسطى أكثر أهل
الأرض جوباً للآفاق وتقلباً في البلاد .

كان دينهم قد انتشر في سرعة لم ينتشر بها دين من
قبل ولا من بعد ، فشرق حتى بلغ الصين وغرب حتى
انتهى إلى شواطئ بحر الظلمات .

وكان هذا الدين دين أخوة صادقة ، يجعل من
المسلم أخاً للمسلم مهما اختلف العرق ، وتباين اللون ،
وتباعدت الأوطان .

ولقد فقدت الدولة الإسلامية وحدتها السياسية
ولما يمض على قيامها قرنان من الزمان . ولكن بقيت
روابط الدين واللغة والثقافة الجديدة توحد بين المسلمين
في مختلف الأقطار ، فظلوا أمة واحدة وإن حكمتها عديد
من الحكومات .

لقد كانت الروابط التي خلقها الإسلام وحضارته
أقوى من الشعوبية ومن كل نزعة إقليمية ، ولم تستطع
تلك النزعات التي غرست بنورها الأسر الحاكمة خدمة
إصالحها الخاصة ، مستخدمة الوسائل المختلفة من ترغيب

سكان المدن والقرى في معظم الأحيان ، ويزداد الترحيب كلما زاد في القافلة عدد العلماء ورجال الدين .

ولم يكن الحج وحده هو الذي يدفع المسلمين إلى التجوال ، بل كانت التجارة كذلك من أهم بواعث الرحلات ، إذ بلغت تجارة المسلمين في العصور الوسطى شأواً لم تبلغه تجارة أية أمة قبل عصر الاكتشافات الجغرافية الحديثة ، وكانت أساطيلهم التجارية تجوب كل البحار المعروفة آن ذاك . وكانت طرق قوافلهم تربط بين أنحاء العالم المعروف ، ولم تقتصر تجارتهم على ديار الإسلام بل تجاوزتها إلى كل ركن معصور . وكان لديهم ما يتجرون فيه . إذ كانت بلادهم تنتج الغلات المتنوعة ، وكانوا قد أصبحوا سادة الصناعة بمقاييس تلك العصور ، ومن ثم راحوا يحملون إنتاجهم من الفاكهة والتوابل والطور والمنسوجات والسجاد والزجاج إلى البلاد الأوروبية ، وإلى جنوبي روسيا ، حيث يعودون من أسواقها بالجلود والفراء والصفوف والدروع والسيوف ، فجمع تجارهم من وراء ذلك طائل الثروات :

وكان طلب العلم سبباً آخر لرحلة كثير من المسلمين ، وماذا ننتظر من قوم كان أول ما أوحى به إلى نبيهم « اقرأ باسم ربك الذي خلق » ؟ وماذا نتوقع من ناس يحث نبيهم على طلب العلم ولو في الصين ؟ وكان العالم الإسلامي غنياً بعلمائه الأعلام الذين ضربوا بسهم وافر في مختلف الفنون ، وكان من معايير الحكم على مستوى صاحب العلم عدد من لقي من العلماء وتلمذ عليهم ، وبإله من معيار صادق الدلالة .

وفي ديار واسعة الأرجاء : مزدهرة الحضارة كديار المسلمين ، كان لا بد من اتصال أمراء الأقاليم المختلفة بعضهم ببعض ، ولا بد من اتصالهم بغيرهم من

حكام غير المسلمين ، ومن ثم كثرت السفارات وتعدد السفراء . وحسبنا أن نشير إلى رحلة يحيى بن عبد الحكم البكرى المشهور لجماله بالغزال إلى الدنيمرك مبعوثاً من قبل أمير قرطبة عبد الرحمن الثاني لمفاوضة النورمان ، ورحلة أحمد بن فضلان التي زار فيها بلاد البلغار سفيراً للخليفة العباسي المتتدر بالله .

هذه الأسباب وغيرها كثرت أسفار المسلمين وتعددت رحلاتهم . وقد وصلتنا أخبار بعض رحلتهم عن طريق الرواة ، ومن هؤلاء سلام الترجمان وابن وهب القرشي . ولكن معظمهم ترك لنا مذكرات عن رحلاته لا تزال تقرأ حتى اليوم للعلم وللمتعة معاً . ومنهم ابن فضلان ، والمسعودي ، وناصرى خسرو ، والإدريسى ، وابن جبير ، والهرودي ، وأسامة بن منقذ ، وعبد اللطيف البغدادي وغيرهم كثير .

وثمة واحد من الرحالة لا ينتمى إلى هذا الفريق أو ذلك ، فهو لم يتحدث عن أسفاره الرواة ، ولم يكتب هو بنفسه مذكرات عن أخباره ، وإنما أملاها على كاتب أمره أحد السلاطين « أن يضم أطراف ما أملاه (الشيخ) من ذلك ، في تصنيف يكون على فوائده مشتملاً . ولنيل مقاصده مكملًا : متوخياً تنقيح الكلام وتهذيبه : معتمداً لإيضاحه وتقريبه ، ليقع الاستمتاع بتلك الطرف : ويعظم الانتفاع بديرها عند تجريدته من الصدف » فصاع الكاتب بالأمر : وراح يسجل أخبار رحالة أنفق من عمره ثمانية وعشرين عاماً لا يقر له قرار . وهو يذرع الأرض بالطول والعرض حتى قطع في أسفاره ما يربو على ١٢٠ ألف كيلومتر أو نحو ثلاثة أمثال محيط الكرة التي تعيش عليها . وهكذا دون محمد بن جزى الكلبي ، بأمر السلطان أبي عنان المريني ، رحلة ابن بطوطة شيخ الرحالة المسادين فانتهى من

كتابها في شهر صفر عام سبعة وخمسين وسبعائة
هجرية (١٣٥٦ م) وسماها «تحفة النظر» في غرائب
الأمصار، وعجائب الأسفار» .

- ٢ -

ومن عجب أن يكون ابن بطوطة هو شيخ الجوايين
ثم تخلو المصادر الأصلية من ذكره، فلا نجد له في كتب
الترجم سيرة، ولا يتحدث عنه معاصروه إلا بما لا
يروي غلة كما فعل «ابن خلدون»، وهو من المؤلفين
العرب القلائل الذين ذكروا اسم ابن بطوطة مع أنه كان
قد التقى به وسمع بأخبار رحلاته. ويحاول الباحث أن
يرجم للرجل ترجمة تليق به فلا يجد تحت يديه من
مصادر سوى رحلته، وهي وحدها لا تكفي لكتابة
سيرة وتصنيف تاريخ.

ورحالتنا هو محمد بن عبدالله بن محمد بن إبراهيم،
اللواتي قبيلة، الطنجي مولداً. وكنيته أبو عبدالله،
ولقبه شمس الدين، واشتهر بابن بطوطة. وقبيلة لواتة
التي ينتمي إليها قبيلة بربرية كبيرة تعرف في لسان البربر
باسم «ايلواتن»، وكانت بطونها تنتشر على طول
الساحل الأفريقي من المحيط حتى ليبيا، وكان مولد أبي
عبدالله في مدينة طنجة ثغر المغرب على مدخل بحر الروم
في يوم الاثنين السابع عشر من رجب الفرد سنة ثلاث
وسبعائة (٢٤ فبراير سنة ١٣٠٤ م) هكذا حدث
هو عن نفسه كاتب رحلته ابن جزى يوم التقى به في
مدينة غرناطة قبل أن يملي عليه رحلته بسنوات.

«ولا نعرف شيئاً عن طفولة الرجل وصباه، ولا
علم لنا بسيرة حياته إلا في حدود ما يمكن أن نستخلصه
من إشارات عابرات ترد على لسانه أحياناً وهو يروي
قصة رحلاته، ولكن يبدو أنه كان عالماً وفقهياً فهذا هو

ما ينتظر من رجل ولد في أسرة عرف عنها الاشتغال
بالعلم؛ ثم يؤكد أن يعرف الحجاج له فضله فيقدمونه
عليهم قاضياً وهو في تونس، ثم يعمل بعد ذلك في
القضاء في جزائر «ذبية المهل» التي نعرفها في وقتنا
الحاضر باسم جزائر «ملديف»، وأغلب الظن أنه كان
على مذهب مالك فهو المذهب الذي ساد في المغرب
الربي خلال العصور.

وكان ابن بطوطة رقيق المشاعر سريع التأثر، وتفويض
صفحات قصته بكثير من المواقف العاطفية، فهو حين
يترك والديه «تحمل لبعدهما وصبا»، كما لقي من الفراق
نصبا». وهو عندما وصل مدينة تونس، وبرز أهلها
للقاء بعض كبار الشخصيات في القافلة التي لحق بها
«وأقبل بعضهم على بعض بالسلام والسؤال، ولم يسلم
عليه أحد لعدم معرفته بهم، وجد من ذلك في النفس
ما لم يملك معه سوابق العبرة، واشتد بكاءه حتى شعر
بحاله بعض الحجاج فأقبل عليه بالسلام والإيناس...»
ولما عاد من رحلته الأولى وعلم أن والدته قد ماتت
حزن لذلك حزناً شديداً قطعه عن كل شيء وسارع إلى
زيارة قبرها في طنجة، ويظهر أن وقع المصيبة كان
شديداً على نفسه ففرض ثلاثة أشهر قضاها في سبته.

وابن بطوطة متعصب لوطنه الصغير، وكان
المنتظر من رجل قضى أطيب سني العمر منتقلا من بلد
إلى بلد أن تكون الدنيا كلها وطنه، ولا ندري هل كان
الرجل يؤمن حقيقة بما يقول أم أنه أراد أن يدهن
السلطان فراح يقص على مسامعه أن بلاده «الشريفة»
هي أحسن البلدان «لأن الفواكه بها متيسرة، والمياه
والأقوات غير متعذرة».

ولكن الرجل على فزله وعلمه، يتميز بشيء غير
قليل من البساطة، ربما تصل إلى السذاجة في بعض

الأحيان ، فهو يصدق كثيراً من الأساطير التي لا يقبلها عقل ، ويعتقد في صحة كرامات الدراويش التي رويت له ، أو التي جسمها له الوهم والخداع النفسى فراح يرويها على أنها حقائق شاهدها رأى العيان . وربما كان مرد ذلك لى أن الرجل بحكم نشأته الدينية كان تقياً ورعاً ، يعظم الأتقياء والصالحين ، ويزور قبورهم للتبرك بهم ، وما سمع عن ولى من الأولياء إلا وهو عر لى لقاءه ، يزوره ويسأله صالح الدعوات . وقد كانت هذه هى روح العصر فلا عجب أن يأخذ بها ابن بطوطة وأن يفعل ما يفعل مواطنوه .

وأغلب الظن أن ابن بطوطة لم يكن من أصحاب الأقاليم ، فهو لم يترك أى إنتاج أدبى ، ولم يرد فى رحلته أو غيرها من المصادر أى ذكر لمؤلفات منسوبة إليه ، ولكنه حاول أن ينظم الشعر ، وما كنا لنعرف ذلك لولا أن أشار إليه هو نفسه ، وكل ما بين أيدينا من شعره سبعة أبيات هى مطلع قصيدة مدح بها السلطان محمد بن تغلق ملك الهند والسند وكان قد لجأ إليه يستعين به على قضاء بعض ديونه فأنشده :

إليك أمير المؤمنين المبعجلا

أتينا نجد السير نحوك فى الفلا

فجئت محلا من علائك زائرا

ومغناك كهف للزيارة أهلا

فاو أن فوق الشمس للمجد رتبة

لكنت لأعلاها إماما مؤهلا

فأنت الإمام الماجد الأوحى الذى

سجابه حتما أن يقول ويفعلا

ولى حاجة من فيض جودك أرتجى

قضاها وقصدى عند مجدك سهلا

أذكرها أم قد كفانى حياؤكم
فإن حياكم ذكره كان أجملا

فعجل لمن وانى محلك زائرا

قضا دينه ؛ إن الغريم تعجلا

وهذا نظم لا يرق لى مستوى الشعر ، ولكن السلطان الذى كان يجهل العربية طرب له وهو يستمع لى ترجمته ، وأغلب الظن أن المترجم هو صاحب الفضل الأول فى طرب السلطان !

ولو كان ابن بطوطة من الأدباء لكتب على الأقل مذكرات منظمة عن رحلته ، ولما أمر السلطان أبو عنان المرينى كاتبه محمد بن جزى الكلبي أن يكتب ما عليه عليه الشيخ ابن بطوطة من عجائب رحلته ، بل كان الأقرب لى المنطق أن يكلفه هو بكتابتها . ويشبه موقف ابن بطوطة موقف معاصره الرحالة البندقي ماركو بولو . فهو بعد أن عاد من رحلاته الطويلة فى الشرق راح يحدث بأخبارها التي كان يستمع إليها القوم كأساطير ، وكان من الممكن أن تنسى هذه الأخبار مع الزمن لولا أن صادف وهو بسجنه فى جنوة كاتباً ذا مواهب أدبية أخذ يسجل رحلة ماركو بولو بإملائه ؛ ولو أن ابن بطوطة لم يحظ بما حظى به فى بلاط أبى عنان حتى أمر كاتبه بتسجيل أخبار الرحلة لكان من المحتمل أن تضيع ، ولما كان لابن بطوطة المكان الذى يحتله الآن فى تاريخ الرحلات .

لقد طوف ابن بطوطة بكل أرجاء العالم الإسلامى فى أفريقية وآسيا وأوربا ، وتعداه لى غيره من بلاد المسيحيين والوثنيين فرار بلاد الروم والصين والهند وسيلان حتى أصبح كما وصفه ابن جزى « رحال العصر ، ومن قال رحال هذه الملة ، لم يبعد » .

وكان لا يزال في تجواله حين جاءه في مدينة «تكدا» أكبر مدن الطوارق في السودان الغربي ، كتاب من السلطان أبي عنان يأمره بالوصول إلى حضرته العلية ، فامتثل للأمر ، وخرج من تكدا يوم الخميس الحادي عشر لثمانين سنة أربع وخمسين وسبعائة (١١ سبتمبر سنة ١٣٥٣) فوصل فاس في أواخر ذى الحجة (يناير سنة ١٣٥٤) . وكان قد نوف على الحادية والخمسين من العمر ؛ وبقي بها حتى اختاره الله إلى جواره في سنة ٧٧٩ هـ (١٣٧٧ م) وله من العمر نحو ٧٤ سنة .

— ٣ —

وكما أغفل التاريخ اسم ابن بطوطة الشاب ، فقد تجاهل كذلك ذكر ابن بطوطة الشيخ ، وتركنا لا نعرف من أمره في السنوات الثلاث والعشرين التي قضها مستقراً في فاس ، إلا أنه أقام في حاشية السلطان « فغمره من إحسانه الجزيل ، وامتنانه الحمى الخفيل ، ما أنساه الماضي بالحال ، وأغناه عن طول الترحال » ، وأنه كان يحدث الناس بما رآه من عجائب الأسفار وهم يعجبون من ذلك فيصدقه بعضهم ويميل البعض إلى تكذيبه أو يشكون في أحاديثه ، وكان ابن خلدون من هؤلاء المتشككين فيما يبدو ، فهو يروى في مقدمته المشهورة أنه : « ورد بالمغرب لعهد السلطان أبي عنان من ملوك بني مرين رجل من مشيخة طنجة يعرف بابن بطوطة ، كان قد رحل منذ عشرين سنة قبلها إلى المشرق وتقلب في بلاد العراق واليمن والهند ودخل مدينة دهلي حاضرة ملك الهند . . . وكان يحدث عن شأن رحلته ، وما رأى من العجائب بممالك الأرض ، وأكثر ما كان يحدث عن دولة صاحب الهند ويأتي من أحواله بما يستغربه السامعون . . . فتناجي الناس بتكذيبه ، ولقيت أيامئذ وزير

السلطان فارس بن وردار البعيد الصيت . ففاوضته في هذا الشأن ، وأريته إنكار أخبار ذلك الرجل لما استفاض في الناس من تكذيبه ، فقال لي الوزير فارس : إياك أن تستنكر هذا من أحوال الدول بما أنك لم تره ، فتكون كاهن الوزير الناشئ في السجن . وذلك أن وزيراً اعتقله سلطانه ، ومكث في السجن سنين ربي فيها ابنه في ذلك الحبس ، فلما أدرك وعقل سأل عن اللجان التي كان يتغذى بها ، فإذا قال له أبوه هذا لحم الغنم ؛ قال وما الغنم ؟ فيصفها له أبوه بشيائها ونعوتها . فيقول يا أبت تراها مثل الفأر ؟ فينكر عليه ويقول أين الغنم من الفأر ! وكذا في لحم الإبل والبقر . إذ لم يعاين في محبسه من الحيوانات إلا الفأر فيحسبها كلها أبناء جنس الفأر .

ويتخذ ابن خلدون من حديثه مع الوزير أساساً لوضع قاعدة من قواعد النقد الدقيق فيعقب بقوله : « وهذا كثيراً مما يعثرى الناس في الأخبار . كما يعثرهم الوسواس في الزيادة عند قصاص الإغراب . . . فليرجع الإنسان إلى أصوله ، وليكن مهيمناً على نفسه : ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله . ومستقيم فطرته ، فما دخل في نطاق الامكان قبله . وما خرج عنه رفضه ، وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق ، فإن نطاقه أوسع شئ . فلا يفرض حداً بين الواقعات ؛ وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء ، فإنا إذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمته قوته ، أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله . وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه . . . » . ولو كان ابن بطوطة قد نهج هذا المنهج الخلدوني السليم لخلت رحلته من الثغرات التي تنفذ منها سهام الطعن الموجه إليه ولكن السلطان أبا عنان كان معجباً بابن بطوطة

وبما يروى من أخبار بصرف النظر عن المنهج الذى تسير عليه ، ومن ثم « نفذت الإشارة الكريمة بأن يملى ما شاهده فى رحلته من الأمصار ، وما علق بحفظه من نوادر الأخبار ، وبذكر من لقيه من ملوك الأقطار ، وعلماؤها الأخيار ، وأوليائها الأبرار ، فأملى من ذلك ما فيه نزهة الخواطر ، وبهجة المسامع والنواظر ، من كل غريبة أفاد باجتماعها ، وعجيبية أطرف بانتحائها » .

وكان كاتب القصة - فيما يبدو - على شاكلة ابن خلدون ، لا يسلم بكل ما يملى عليه ، بيد أن من كان فى مثل وظيفته من حاشية السلطان لا يستطيع أن يجهر برأى ، ولكن عبارة فى المقدمة التى صدر بها الكتاب تم على ما كان يعتمل فى خاطره إذ يقول : « وأوردت جميع ما أورده من الحكايات والأخبار ، ولم أتعرض لبحث عن حقيقة ذلك ولا اختبار » ، ثم لا يلبث أن يعود فينصف ابن بطوطة ويقول : « على أنه سلك فى إسناد صحاحها أقوم المسالك ، وخرج من عهدة سائرهما بما يشعر من الألفاظ بذلك ، وقيد المشكل من أسماء المواضع والرجال بالشكل والنقط ، ليكون أنفع فى التصحيح والضبط » ولا ندرى هل يؤمن بهذا حقاً أم أنها مجرد مجاملة للسلطان ! ؟

أما كاتب الرحلة هذا فهو محمد بن جزى الكلبى ، وقد ولد فى غرناطة ، والتحق بخدمة بنى نصر ، وترقى فى الوظائف حتى شغل منصب كاتب السلطان أبى الحجاج بن يوسف ، فلما اختلف معه هاجر إلى فاس ليشغل نفس المنصب فى بلاط السلطان أبى عنان المرينى ، وأصبح محل ثقته . وقد عهد إليه بكتابة أخبار ابن بطوطة ففضى فى ذلك ثلاثة أشهر ، يستمع إلى الرجل ويسجل ما يملى عليه منها « وكان الفراغ من تقييدها فى ثالث ذى الحجة عام ستة وخمسين وسبعائة »

(ديسمبر ١٣٥٥ م) . ويظهر أن هذا التقييد كان مجرد مسودة للرحلة أعاد صياغتها فيما بعد « فكان الفراغ من تأليفها فى شهر صفر عام سبعة وخمسين وسبعائة » (فبراير ١٣٥٦ م) أى أنه أنفق قرابة ثلاثة أشهر أخرى فى تبييض المسودة ووضعها فى صورتها النهائية .

ولا يدل أسلوب ابن جزى على أنه كان من الكتاب الموهوبين ، وهو كثيراً ما يعتمد إلى السجع المتكلف . وإلى الإطناب حيث لا محل للإطناب ، وإلى تضمين أشعار الشعراء بلا مناسبة ودون أن تكون لها صلة بالموضوع . ولعل أسوأ ما فى الأمر أن يضمن كلامه فقرات يقتبسها من المؤلفين السابقين دون أن يشير إلى أسماؤهم ، وكثيراً ما سطا على مواطنه ابن جبير فنقل من رحلته فصولاً على نحو ما نرى فى وصف دمشق وحلب وبغداد وغيرها فأفسد بذلك الإطار العام لحديث ابن بطوطة القصصى المسترسل ، الفياض بالحيوية والخللى من الحشو والتكلف .

بيد أننا يجب أن نعترف بأن الرجل بذل غاية الجهد فى أن يخلق من أخبار ابن بطوطة عملاً فنياً متماسكاً ، ولا شك أنه لقى فى ذلك كثيراً من العناء ، فابن بطوطة لم يكن جغرافياً يهتم بالمكان اهتمامه بمقابلة الأشخاص والتحدث عنهم . وهو لم يدون مذكرات عن أسفاره أو لعله دون شيئاً وضاع . فكان كل اعتماده فى إملاء أخبار رحلته على ما وعته ذاكرته ، وعسير مهما كان المرء من قوة الذاكرة أن يروى التفاصيل الكاملة لأحداث ربع قرن . ولهذا كانت أخبار الرجل قصصاً متفرقات . ولما كان ابن جزى لا يعرف شيئاً من أمر البلاد التى تحدث عنها ابن بطوطة فليس غريباً أن يقع فى أخطاء وهو يحاول أن ينسج من أخبار محدثه قصة متكاملة البناء . وماذا يصنع ابن جزى وقد قطع

والرحلة الأولى هي أهم الرحلات وأطولها ولذا فإن حديثها يستغرق معظم صفحات الكتاب وقد قضى فيها الرجل ما يقرب من ربع قرن، إذ بدأها من طنجة مسقط رأسه « في يوم الخميس الثاني من شهر الله رجب الفرد عام خمسة وعشرين وسبعائة معتمداً حج بيت الله الحرام وزيارة قبر الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام » (١٤ يونيو ١٣٢٥ م) وأنهاها في مدينة فاس التي وصل إليها « يوم الجمعة في أواخر شهر شعبان المكرم من عام خمسين وسبعائة » (نوفمبر ١٣٤٩) .

ولم يكن ابن بطوطة يوم أن خرج من طنجة يعرف أن الأقدار ستجعل منه جغرافياً رغم أنه ، فقد خرج بنوى فريضة الحج فحسب ، ولم يدرك في خلدته أن النوى ستقذف به إلى مختلف البلاد فلا يعود إلى وطنه إلا بعد سنين طوال . ومن السهل أن نتابع رحلته في المغرب وفي مصر . فقد مر بالجزائر وتونس وليبيا ووصل الإسكندرية في أول جمادى الأولى سنة ٧٢٦ هـ (٥ أبريل ١٣٢٦ م) أى أنه أنفق زهاء عشرة أشهر في هذا الجزء القصير من رحلته ، تزوج فيها مرتين وطلق مرة واحدة . وفي الإسكندرية بدأ يفكر - وربما ليس لأول مرة - في أن يتحول من حاج إلى رحالة محترف بعد أن لقي فيها « الإمام العالم الزاهد الورع الخاشع برهان الدين الأعرج » وأقام في ضيافته ثلاث ليال . وكان هذا الشيخ هو الذي ألقى في روعه التقلب في البلاد وزيارة مختلف الأمصار ويروى ابن بطوطة قصة هذا الأمر فيقول :

« دخلت عليه يوماً ، فقال لي : أراك تحب السياحة في البلاد ؟ فقلت له : نعم إنني أحب ذلك . ولم يكن حينئذ خطر بخاطري التوغل في البلاد القاصية من الهند والصين ، فقال : لا بد لك من زيارة أخي فريد

صاحبه على نفسه عهداً ألا يسلك طريقاً ما أكثر من مرة ، فكثرت أسماء الأماكن التي يذكرها واختلطت عليه مواقعها والمسافات التي تفصل بينها ؟ ! وماذا يصنع ابن جزى وصاحبه رجل يستمع إلى القصص التي يرويها المترجمون الخليون فيصدقها دون تحقيق أو تمحيص ؟ !

ومهما يكن من أمر فقد كان هذا الاضطراب سبباً في توجيه النقد إلى بعض أجزاء الرحلة ، وبخاصة ما يتعلق منها بوصفه للقسطنطينية وبزيارته للصين . وهو في الأولى أخف وأيسر فعمظه ينصب على اضطراب التواريخ ، غير أن هناك إجماعاً على أن الرجل قد وصف المدينة وصف شاهد عيان قوى الملاحظة ؛ ولكنه في الأخرى أدهى وأمر حتى أن البعض لينكر أن يكون ابن بطوطة قد زار الصين أصلاً ، ومن هؤلاء شيفير Schefer وفيران Ferrand ويول Yule وعندهم أن ما ذكره عن هذه البلاد إنما هو من قبيل التلفيق ، وهو زعم فيه كثير من التحامل . . . حقاً إن وصف الرجل المفصل للصين فيه كثير من النقاط الغامضة ، ولكن هذا لا يقوم دليلاً على أن كل ما ذكره الرجل عن الصين إنما هو من نسج الخيال . ففيه فقرات معينة لا يمكن أن تصدر إلا عن معاينة مباشرة ، وكثير من أحاديثه تؤكد المصادر الصينية فيما يروى الباحث الياباني ياماموتو Yamamoto ، وتوثيقه رحلة ماركو بولو الذي زار الصين من قبله ومكث فيها زهاء سبعة عشر عاماً ، ومات قبل أن يبدأ ابن بطوطة رحلته بعام واحد .

— ٤ —

ويشتمل كتاب « تحفة النظار ، في غرائب الأمصار ، وعجائب الأسفار » على وصف للرحلات الثلاث التي قام بها ابن بطوطة .

الدين بالهند ، وأخى ركن الدين زكرياء بالسند ، وأخى برهان الدين بالصين ، فإذا لقيتهم فأبلغهم منى السلام ، فعجبت من قوله وألقى في روعى التوجه إلى تلك البلاد ، ولم أزل أجول حتى لقيت الثلاثة الذين ذكرهم » ومن الإسكندرية قصد القاهرة ، ولكنه لم يسلك الطريق المألوف للحجاج ، بل راح يتنقل في ريف مصر . ويوحى خط سيره في الدلتا بأنه قد وضع الحج فعلا في المقام الثاني ، وأخذ يهتم بزيارة المدن ومقابلة الأشخاص وبخاصة العلماء والأولياء . فهو يعرج على تروجه ودمهور ثم يقصد فوة . ويعبر فرع رشيد إلى منية المرشد لزيارة شيخها أبي عبد الله المرشدي ، وكان قد سمع به أيام إقامته في الإسكندرية . وبينما هو نائم ذات ليلة يرى وكأنه « على جناح طائر عظيم يطير في سمت القبلة ، يتيامن ، ثم يشرق ، ثم يذهب في ناحية الجنوب ، ثم يبعد الطيران في ناحية الشرق ، وينزل في أرض مظلمة خضراء » ويتركها ، فلما قص رؤياه على الشيخ المرشدي فسر لها بأنه سوف يحج ويتجول في بلاد اليمن والعراق وبلاد الترك وبلاد الهند ويبقى بها مدة طويلة ، وسيلقى فيها أخاه دلشاد الهندي ! . . تري هل تصدق الأحلام إلى هذا الحد فترسم خريطة لرحلة مستقبله تستغرق خمسة وعشرين عاماً ؟ ! أم هو الفتى الشاب أراد أن يبرر لنفسه تقاعسه عن السير المباشر إلى بيت الله الحرام فروى حديث الشيخين الأعرج والمرشدي ؟ !

ومن فوة سار رحالتنا إلى النحرية وبيار والحلة الكبرى وملطين (بلطم) ثم دمياط التي يصفها بأنها « على شاطئ النيل ، وأهل الدور الموالية له يستقون منه الماء بالدلاء وكثير من دورها بها دركات ينزل فيها إلى النيل ، وشجر الموز بها كثير ، يحمل ثمره إلى مصر في المراكب ، وغنمها سائمة هملاً بالليل والنهار ، ولهذا

يقال في دمياط : سورها حلوى ، وكلاهما غم : وإذا دخلها أحد لم يكن له سبيل إلى الخروج إلا بطابع الوالي : فمن كان من الناس معتبراً طبع له في قطعة كاغد ، يستظهر به لحراس بابها ، وغيرهم يطبع على ذراعه فيستظهر به . والطير البحري بهذه المدينة كثير متناهى السمن ، وبها الألبان الجموسية التي لا مثيل لها في عذوبة الطعم وطيب المذاق : وبها الحوت البورى يحمل منها إلى الشام وبلاد الروم ومصر .

ومن دمياط يتجه إلى أشمون الرمان فسمنود ، حيث يركب النيل مصعداً إلى مصر ، وهو يخصصها بحديث طويل يصف فيه مساجدها ومدارسها ومستشفياتها والقرافة والنيل والأهرام ، ويصف المدينة بأنها « تخرج موج البحر بسكانها ، وتكاد تضيق بهم على سعة مكانها » وقد يبدو أن في هذا الوصف الإنشائي مبالغة دفع إليها حب ابن بطوطة لمصر ، ولكن يؤيده ما ذكره الرحالة الإيطالي فرسكوبالدو Frescobaldo الذي زار القاهرة في سنة ١٣٨٤ وذكر أن مئات الألوف من سكانها ينامون خارج المدينة لقلة المساكن فيها .

ومن القاهرة يتوجه مع الحاج الأفريقي إلى ميناء عيذاب على البحر الأحمر ماراً بمدن الصعيد الكبرى ، ولكن الحرب القائمة بين السلطان وقبائل البجة تحول بينه وبين عبور البحر فيعود إلى القاهرة ليرحل منها إلى الشام فيزور « غزة أول بلاد الشام مما يلي مصر » ، فمدينة الخليل فالقدس ، ومن بعدها يضطرب حديث رحلته ، فلا نستطيع رسم خريطة لخط سيره . ويتحدث عن مدن الشام بلا ترتيب ، وهي ظاهرة تتكرر فيما بعد . وكان من بين البلاد الشامية التي زارها صور وصيحاء وطبرية وبيروت وطرابلس وحلب وبعليك ، ثم دمشق التي يسهب في وصفها وتعيد بعض فضائل أهلها

وعاداتهم ولا ينسى بين الحين والحين أن يطعم حديثه ببعض الطرف والحكايات .

وفي دمشق يترك زوجته ويخرج مع الركب الشامي قاصداً الحجاز ، سالكاً طريق الحج المألوف . وما كان له أن يفعل غير ذلك ، فظروف الصحراء الشاقة تحم على سالكيها أن يلتزموا بدرب محدد وإلا تعرضوا للهلاك وبعد رحلة طويلة وصل الركب مدينة الرسول فأقاموا بها أربعة أيام ، ثم خرجوا قاصدين مكة المكرمة لتأدية فريضة الحج . ويصف ابن بطوطة المدينة المنورة ومعلمها ، والطريق إلى مكة وما به من آبار ومواضع ويتكلم في إسهاب عن شعائر الحج وعن المسجد الحرام ثم يصف مكة المعظمة بأنها « مدينة كبيرة متصلة البنيان ، في بطن واد تحف به الجبال ، فلا يراها قاصدها حتى يصل إليها ، وتلك الجبال المطلة عليها ليست بمفرطة الشموخ . . . ولأهل مكة الفعال الجميلة ، والمكارم التامة ، والأخلاق الحسنة ، والإيثار للضعفاء والمنقطعين ، وحسن الجوار للغرباء . . . ونساء مكة فائقات الحسن ، بارعات الجمال ، ذوات صلاح وعفاف ، وهن يكثرن التطيب ، حتى إن إحداهن لتبيت طاوية وتشتري بقوتها طيباً ، وهن يقصدن الطواف بالبيت في كل ليلة جمعة ، فيأتين في أحسن زى ، وتغلب على الحرم رائحة طيبهن ، وتذهب المرأة فيبقى أثر الطيب بعد ذهابها عباقراً . ولأهل مكة عادات حسنة في الموسم وغيره » .

ويحقق ابن بطوطة الغرض الذي ترك من أجله طنجة وهو تأدية فريضة الحج ، ولكنه بدلا من أن يفكر في العودة إلى وطنه كما يفعل معظم الحجاج ، يخرج من مكة في العشرين من ذي الحجة سنة ٧٢٦ هـ (أكتوبر ١٣٢٦ م) مع الركب العراقي ، ولا يقصد إلى بغداد

مباشرة كما كان ينتظر . بل ينفصل عن الركب في النجف ليزور واسط والبصرة والأبلة . ويبدى عجبته من أن تصبح البصرة التي انتهت إليها زعامة النجوى يوماً ما ، وقد فشا فيها الجهل بقواعد اللغة حتى لا يسلم من هذا خطيب الجمعة فيها .

ومن الأبلة يتجه إلى أطراف فارس ، فيزور تستر واصفهان وشيراز وكازرون . ويكشف في وصفه عن إعجاب عظيم بمظاهر الطبيعة ، بالإضافة إلى عنايته المعهودة بالناس ، وبأحوالهم الاقتصادية والاجتماعية ، وبخديته عن العلماء والأولياء والملم من كرامات . ويضطرب حديثه عن زيارته لشيراز وهو يملئ قصته ، فيخلط بين زيارته الأولى هذه وزيارته الثانية لها في طريق عودته في سنة ١٣٤٧ م . ثم يقفل عائداً إلى العراق فينزل بالكوفة ويسترعى نظره كثرة الشيعة في جهاتها ، ثم يقصد بغداد التي فقدت الكثير من رونقها وعظمتها بسبب تخريب المغول لها ؛ وقد وافق وصوله إليها وجود أبي سعيد بهادور خان ملك العراقيين وخراسان الذي أعجب بموكبه ونظامه .

وأقام ابن بطوطة في العراق شهرين ، زار فيهما تبريز والموصل ونصيبين وماردين ثم عاد إلى بغداد ، فوجد الحاج العراقي على أهبة الرحيل فصحبه إلى مكة حيث أدى فريضة الحج للمرة الثانية . ويظهر أن الأسفار المتواصلة كانت قد أجهدت الرجل فصاح عزوه على أن يجاور بمكة ثلاث سنوات كاملة (٧٢٧ - ٧٣٠ هـ ؛ ١٣٢٧ - ١٣٣٠ م) حج فيها ثلاث مرات ، وشهد خلالها القيمة التي وقعت بين أمير مكة « عطيفة » وبين آيدمور أمير جند الملك الناصر ؛ ثم خرج من مكة قاصداً بلاد اليمن فذهب إلى جدة ومنها ركب البحر لأول مرة في حياته وكان مهيباً لركوبه . وبعد يومين

تغيرت الريح ، فصعدت المركب عن السبيل التي قصدتها ،
وانتهت بها إلى الساحل الأفريقي للبحر الأحمر ،
فأرست عند رأس دوائر فيما بين عيذاب وسواكن ،
فلما تحسن الجو ركب البحر من سواكن يريد أرض
اليمن وهذا البحر « لا يسافر فيه بالليل لكثرة أحجاره ،
ولئلا يسافرون فيه من طلوع الشمس إلى غروبها »
والواقع أن هذه المنطقة من ساحل البحر الأحمر تكثر
فيها شعاب المرجان مما يعرض الملاحة للأخطار ما لم تتخذ
الحيطة اللازمة . وبعد ستة أيام وصل إلى ميناء « حلى »
فأكرمه سلطانها عامر بن ذؤيب وكان قد عرفه من قبل
في حج سنة ثلاثين .

وفي اليمن زار « زبيد » التي كانت المقر الشتوي
للسultan نور الدين علي ، خامس سلاطين دولة بني
رسول . ثم يخرج منها قاصداً صنعاء قاعدة بلاد اليمن
الأولى ، ويستريح نظره « أن المطر ببلاد الهند واليمن
والحبشة إنما ينزل في أيام التقيظ ، وأكثر ما يكون
نزوله بعد الظهر من كل يوم في ذلك الأوان » ويعد
هذا من الأمور الغريبة . وهو أمر لا نستغربه من ابن
بطوطة الذي ينتمى إلى حوض البحر المتوسط حيث
لا يكون المطر إلا في فصل الشتاء .

انحدر ابن بطوطة من صنعاء إلى « عدن مرسى
بلاد اليمن على ساحل البحر الأعظم » ويظهر أنه لم يعد
يخشى البحر كما خشيه وهو يركبه في جلة . فتقد سافر
من عدن في البحر أربعة أيام قاصداً ساحل أفريقية
الشرقية فلما بلغ زيلع وجدها « أقدر مدينة في المعمور ،
وأوحشها وأكثرها تنناً » حتى لقد فضل أن « يبيت
في البحر على شدة هوله ولم يبيت فيها لقدرها » ، وبعد
رحلة بحرية استغرقت خمس عشرة ليلة وصل مقلدشو ،
والتقى بسلطانها أو شيخها كما يدعوه القوم . ووصف

مجلسه وكيفية الدخول عليه ، ثم ركب « البحر من مدينة
مقلدشو متوجهاً إلى بلاد السواحل قاصداً مدينة كلوا من
بلاد الزنوج » والسواحل هو الاسم الذي أطلقه العرب
على أفريقية الشرقية التي هي الآن كينيا وتنزانيا ،
ومنه اشتق اسم اللغة السواحلية التي تسود الآن في تلك
الجهات .

وبعد زيارة سريعة لساحل شرقي أفريقية ، عاد
رحالتنا إلى بلاد العرب . وأظنه كان قد أصبح مغرمًا
بركوب البحر ، فهو يركبه في رحلة جديدة يطوف فيها
السواحل الجنوبية والشرقية لشبه الجزيرة العربية قبل
أن يقصد مكة ليحج حجته الخامسة ، وكان
أول نزوله « مدينة ظفار الحموض . . . آخر بلاد اليمن
على ساحل البحر الهندي ، ومنها تحمل الخيل العتاق إلى
الهند ، ويقطع البحر فيما بينها وبين بلاد الهند ، مع
مساعدة الريح ، في شهر كامل . . . » ويرى أن « من
العجائب أن دوابهم إنما علفها من السردين وكذلك
ابن بطوطة سكان ظفار ويتحدث عن سكانها وتجارها
ويصف أشجارها ويوجه عناية خاصة إلى التانبول
والتارجيل وهو جوز الهند ، « وهذا الشجر من أغرب
الأشجار شأنًا وأعجبها أمرًا ، وشجره شبه شجر النخل
لا فرق بينهما إلا أن هذه تثمر جوزاً وتلك تثمر تمرًا ،
وجوزها يشبه رأس ابن آدم ، لأن فيه شبه العينين
والفم ، ودانخلها شبه الدماغ إذا كانت خضراء ، وعليها
ليف يشبه الشعر ، وهم يصنعون به حبلاً يخيطنون بها
المراكب عوضاً من مساهير الحديد » .

ومن ظفار واصل صاحبنا رحلته إلى بلاد عمان ،
ومنها سافر إلى هرمز وسيراف ووصف مغاص اللؤلؤ
فيما بين سيراف والبحرين . ثم عبر الخليج العربي إلى

التطيف . وانحدر إلى هجر فالمامة التي صاحب أميرها برسم الحج . وأدى الفريضة للعدة السادسة سنة ٧٣٢ هـ فلما انتهى الحج عزم على السفر إلى اليمن والهند . فتوجه إلى جدة . ومكث فيها أربعين يوماً ينتظر مركباً تحمله ، فلما لم يوفق أخذ مركباً برسم عيذاب . وانتهى به المطاف إلى مصر . فلم يتم فيها طويلاً وتركها قاصداً بلاد الشام . ومنها سافر إلى « بر التركية » بطريق البحر . وكانت العليا أول مدينة ينزل بها . ثم زار معظم المدن الكبرى في آسيا الصغرى مثل أنطالية (أضالیه) وقونية وأقصر وسيواس وأيا سالوق (افيسسوس) وبزمير (أزمير) ومغنيصة (منيسه) وبرصا وقصطنونية وانتهى إلى ميناء صنوب (سينوب) على البحر الأسود . وخط سير الرجل في هذه الأنحاء يعتوره خلط شديد حتى ليتعذر تحقيقه . ولكن ابن بطوطة من ناحية أخرى يعطى صورة واضحة للدولة العثمانية في دور نشأتها ، إذ يصف الامارات والديوليات التركية المتعددة قبل أن يجمعها العثمانيون في دولة واحدة .

وبعد أن أقام في صنوب أربعين يوماً عبر البحر الأسود إلى شبه جزيرة القرم ، فنزل في مدينة الكفا (فيودوسيا) وكانت تابعة لجمهورية جنوة وبها أكبر سوق للرقيق المملوكي في العصور الوسطى ، وفيها سمع ابن بطوطة صوت نواقيس الكنائس لأول مرة في حياته . ثم اكترى عجلة وسافر إلى مدينة القرم ف قضى فيها أياماً تركها بعدها إلى مدينة أزاق (آزوف) فبلدة الماجر بالقوقاز ، وفيها تجهز قاصداً معسكر السلطان محمد أوزبك ، خان مغول القبيلة الذهبية ، وكان ينزل على مسيرة أربعة أيام من الماجر بموضع يقال له « بش دغ » ويتحدث ابن بطوطة عن مشولة في حضرة السلطان . وعن زوجاته الأربع وترتيبهن في السفر معه ، وعن

بنته وولديه ؛ ويسمع عن مدينة البلغار فيتوجه إليها ليرى « ما ذكر عنها من انتهاء قصر الليل بها . وقصر النهار أيضاً ، في عكس ذلك الفصل » . وفيها يفكر في السفر إلى أرض الظلمة (سيبيريا) ثم يضرب عن ذلك لعظيم المؤنة . وقلة الجدوى . ويعود من مدينة البلغار إلى معسكر الخان في بش دغ حيث يقضى أيام عيد الفطر ، ويصف عادات القوم فيه ؛ ثم يرحل مع السلطان إلى مدينة الحاج ترخان (استراخان) وفيها ترغب الزوجة الثالثة للسلطان وهي بيلون بنت ملك الروم اندرونيكوس الثالث أن تزور أباه لتضع حملها عنده . ويستأذن ابن بطوطة في أن يصحبها إلى القسطنطينية . فيؤذن له ، ويسير في ركبها . ولا نعرف على وجه التحقيق الطريق الذي سلكه الموكب عبر البلقان لغموض أسماء كثير من المدن التي يذكرها ابن بطوطة .

وفي القسطنطينية صح عزم الختون على ألا تعود لزوجها ، وكان قد مضى على مقامها شهر وستة أيام ، ومن ثم قفل ابن بطوطة عائداً إلى عاصمة السلطان أوزبك في مدينة السرا على نهر الفلجا ، ومنها عبر النهر وسار إلى خوارزم « أكبر مدن الأتراك وأعظمها وأجملها وأضخمها » ثم غادرها إلى بخارى وسمرقند وترمد وبلخ وغزنة وكابل ووصل إلى السند المعروف بينج آب بتاريخ الغرة من شهر المحرم مفتتح عام أربع وثلاثين وسبعائة (١٢ سبتمبر ١٣٣٣ م) . وبهذا ينتهي الجزء الأول من الكتاب .

- ٥ -

كان قد مضى على ابن بطوطة يوم أن دخل الهند نحو تسعة أعوام منذ مغادرته مسقط رأسه طنجة . وفي الهند أقام تسعة أعوام أخرى . فقد تركها قاصداً الصين

في السابع عشر لشهر صفر سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة
(٢٢ يولييه ١٣٤٢ م) فلا غرابة إذن أن يخص
الهند بالنصف الأول من الجزء الثاني ، خاصة وأنه لقي
الخطوة لدى السلطان محمد بن تغلق الذي عينه في
منصب القضاء بداهلي لمدة خمس سنوات .

ويفيض ابن بطوطة في وصفه لبلاط السلطان ،
ومراسيم احتفالاته ، واستقباله للملوك والأمراء .
ويقص الحكايات عن تواضعه وإنصافه ، واشتداده في
إقامة أحكام الشرع ، ورفع للمغارم والمظالم . ولكنه
في الوقت نفسه لا يغفل فتكات هذا السلطان ، وما نعم
من أفعاله . ولا ينسى ابن بطوطة أن يشبع هوايته الخاصة
في الحديث عن الناس وحياتهم وعاداتهم . فيتحدث
عن أشجار الهند وفواكهها ، والحبوب التي يزرعها
الهنود ويقتاتون بها ، وعن عاداتهم في حرق أنفسهم
بالنار ، وعن نهر الكنج المقدس ورماد الجثث المحرقة .
وعن السحرة الذين يدعون « بالجوكية » . ويتسم حديثه
عن هذه الأمور بالصدق والبساطة .

ويرى السلطان أن يبعث بهدية إلى ملك الصين ،
فلا يرى خيراً من ابن بطوطة لرأس الوفد الذاهب
إلى الصين ، لما يعرفه فيه من حب الأسفار والرحلات .
ولا يكاد الوفد يصل مدينة كول (عليكرة) حتى
يشترك في حرب ضد الهنادك : ويستشهد بعض أعضائه
ويقع ابن بطوطة في أسر جماعة منهم يسلبونه كل
متاعه ، ولكنه لا يلبث أن ينجو من الأسر « على يد
ولي من أولياء الله » . ويأحق برفاقه فيجاءهم قد تشاءموا
من السفر وعزموا على الرجوع . غير أنه يقنعهم بمواصلة
السير إلى قندهار . وبعدها يركب الوفد البحر . فيمر
بساحل الفلفل (ساحل مليبار) حتى ينتهي إلى قاليقوت
وكانت مجمع سفن أهل الصين وجاوة وسيلان وإيران

وغيرها . ويجهز لهم سلطانها مركباً تحملهم إلى الصين ،
ويكون من حسن حظ ابن بطوطة ألا تعجبه « الكابين »
المخصصة له فيبقى ليلته على الساحل ليستقل مركباً أخرى
نقل إليها متاعه ، ولكن الريح العاتية تقلب المركب التي
رفض النزول بها فيموت ركبها ويبتلع البحر هدية
السلطان ، وتهرب المركب الأخرى التي كان مفروضاً
أن يركبها وفيها كل متاعه وغلماه وجواريه ، وتتركه
منفرداً على الساحل لا يملك سوى سجادة صغيرة وبضعة
ذنانير .

كان هذا الحادث كفيلاً بأن يفيل من عزم ابن
بطوطة ، ويصرفه عن مواصلة السفر إلى الصين ،
خصوصاً وقد انتفى الغرض منها بضياح هدية السلطان ،
ولكنه يمكث بساحل مليبار شهوراً يسافر بعدها إلى
جزائر ذبية المهل (جزائر الملديف) ، ويبسم له الحظ
فيها : فيتولى منصب القضاء ، ويتزوج بأربعة نسوة
أحدهن ربيبة سلطنة الجزائر : ويحدثنا الرجل حديثاً
متعاً عن الجزائر ، وعن سكانها وأعمالهم . وعن
مساكنهم وعاداتهم : وعن الملكة التي تحكمهم ويذكر
سبب إسلامهم في قصة أقرب إلى الخرافة .

ويتشدد القاضي ابن بطوطة في تنفيذ أحكام الشرع
فيوغر صدور بعض الناس . ويضطر في النهاية إلى أن
يترك الجزائر بعد إقامة سنة ونصف سنة إلى جزيرة
سيلان ثم إلى ساحل كرومندل وإقليم بنغاله فشبّه جزيرة
الملايو وأندونيسيا حتى ينتهي إلى ميناء الزيتون (تشوان
شوفو) في الصين . ثم يزور بعض المدن الصيدية القريبة
من الساحل مثل الخنسا (هانج - تشو) وهي في نظره
أكبر مدينة رآها على سطح الأرض ، وخان بالق
(بكين) وهي عاصمة القان « الذي مملكته بلاد الصين
والخطا » ولكنه لا يلقاه لتغيبه عن العاصمة .

ببركته بعد إشفائها ، البلاد المغربية ، وأفاض الاحسان على الخاص والعام ، وغمر جميع الناس بسابغ الإنعام ، فتشوفت النفوس إلى المثل ببابه ، وأملت لثم ركابه ، فعند ذلك قصدت القدوم على حضرته العلية ، مع ما شفنى من تذكارات الأوطان ، والحنين إلى الأهل والخلان ، والمحبة لبلادى التى لها الفضل عندى على البلدان .

ويبحر الرجل من مصر إلى تونس في صفر سنة ٧٥٠ هـ (مايو ١٣٤٩ م) ويقوم فترة لدى أحد أقاربه فيها ؛ وبدلاً من أن يوصل سفيره إلى بلاده بطريق البر يركب البحر إلى جزيرة سردينية ثم يعود بها إلى مستغانم بالساحل الجزائرى ثم يقصد فاس . فيصلها في أواخر شهر شعبان المكرم من عام خمسين وسبعماية (نوفمبر ١٣٤٩ م) ويمثل بين يلى سلطانها أبى عنان . الذى شمله بعطفه ، وغمره بإحسانه .

- ٦ -

ولا يستقر ابن بطوطة طويلاً في فاس . بل يقوم برحلته الثانية إلى الأندلس ليكون له «حظ من الجهاد والرباط» فيما يقول : فقد كان المسلمون فيها يعانون أخطر مرحلة في تاريخهم بعد أن ضاع معظم ملكهم . ويقضى الرجل في رحلته هذه شهوراً من عامى ٧٥١ ، ٧٥٢ هـ (١٣٥٠ - ١٣٥١ م) ينتقل فيها من بلد إلى بلد ، فيزور رنده ومربلة ومالقه وبلش Tetez وغرناطة وملكها إذ ذاك أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل من ملوك بنى نصر ، وفيها التقى بابن جزى الذى شاء له القدر أن يكون كاتب رحلته بعد ذلك بخمس سنوات ومن غرناطة يعود الرجل إلى فاس بطريق مراکش ومكناسة ، ويظهر أنه لم يكن يقصد الجهاد كما زعم ،

ويفيض ابن بطوطة في وصف ما رآه من أحوال أهل الصين وفنونهم وما خصوا به من أحكام الصناعات ويتحدث عن الفحار الصينى ، وعن التراب الذى يوقدونه مكان الفحم ، وعن عاداتهم في تقييد ما في المراكب ، وفي منع التجار من الفساد ، وحفظهم للمسافرين في الطريق ؛ وعن نظام التأمين الاجتماعى الذى وضعوه لحماية العجزة والشيخ والأيتام والأرامل ، وعن العملة الورقية التى يستخدمونها في البيع والشراء : « فأهل الصين لا يتبايعون بدينار ولا درهم . . . وإنما يبيعهم وشراؤهم بقطع كاغد ، كل قطعة منها بمقدار الكف ، مطبوعة بطابع السلطان ، وإذا تمزقت تلك الكواغد في يد إنسان ، حملها إلى دار كدار السكة عندنا ، فأخذ عوضها جديداً ودفع تلك ، ولا يعطى على ذلك أجره ولا سواها ، لأن الذين يتولون عملها لم الأوراق الجارية من قبل السلطان » .

ولا يطيب عيش ابن بطوطة وقد وصل «خان بالق» عاصمة الصين ، إذ تقوم فيها الفتن ، وينتهى أمرها بمقتل القان ؛ ويضطر الرجل إلى مغادرة المدينة على عجل عائداً إلى الزيتون ، حيث وجد سفينة حملته إلى سومطرة ومنها إلى ساحل ملبيار . ولا يعود الرجل إلى دلهى ليلقى سلطانها صاحب الرسالة التى لم تصل والهدية التى ابتلعها البحر ، بل يسافر إلى هرمز ومنها إلى العراق فالشام فصر ، ويقضى في القاهرة حيناً ثم يسافر إلى مكة ليحج حجته السابعة والأخيرة فيصلها في الثانى والعشرين لشعبان سنة تسع وأربعين (١٦ نوفمبر ١٣٤٨ م) . فلما انتهى الحج عاد مع الركب الشامى إلى غزة ثم القاهرة ، وفيها علم « أن مولانا أمير المؤمنين ، وناصر الدين ، المتوكل على رب العالمين : أباً عنان قد ضم الله به نشر الدولة المرينية ، وشفى

ولإلامتدات إقامته في الأندلس ، ولاستقر في قلعة من القلاع مع المرابطين ، وإنما هي زيارة خاطفة أشبه بزيارات السائحين في هذه الأيام .

وحديث ابن بطوطة عن رحلته الأندلسية مقتضب بعكس حديثه عن الرحلة الأولى، ولعل مرد ذلك إلى أن أهل المغرب كانوا يعرفون عن الأندلس الشيء الكثير، فلم يكن لدى رحالتنا جديد يرويه . ولا يتحدث الرجل حديثاً ذاتياً كما كان يفعل وهو يقص أخبار أسفاره في المشرق بل يتحدث عن جبل الفتح (جبل طارق) وما أقامه فيه أبو الحسن وأبو عنان من تحصينات .

وكانت رحلة ابن بطوطة الثالثة والأخيرة إلى بلاد السودان الغربي ، وكأنا أراد ألا يلقي عصا التسيار إلا بعد أن يزور كل بلاد المسلمين ، واستغرقت هذه الرحلة عامي ٧٥٣ ، ٧٥٤ هـ (١٣٥٢ - ١٣٥٣ م) وكان ابن بطوطة أول من جاب الصحراء الأفريقية الكبرى ووصف مشاهداته فيها . وقد خرج الرجل من سجلماسة في غرة محرم سنة ثلاث وحمسين في رفقة قافلة مرت ببلدة تغازا ثم تاسر هلا التي أرسلت منها تكشيفا (كشافاً) ليستطلع الطريق ، وليعد لإقامتها في ابوالاتن أول أقاليم مملكة السودان ، وقد وصلتها القافلة بعد سفر شهرين كاملين من سجلماسة ، ويعجب ابن بطوطة من سكانها الذين لهم فعال لا تتفق وإسلامهم « فأما رجالهم فلا غيرة لديهم ، ولا يتسب أحدهم إلى أبيه بل ينتسب إلى خاله ، ولا يرث الرجل إلا أبناء أخته دون بنيه وأما نساؤهم فلا يحتشمن من الرجال ولا يحتجن ، مع مواظبتهم على الصلوات ، ومن أراد الزوج منهن تزوج ، لكنهن لا يسافرن مع الزوج ، ولو أرادت إحداهن ذلك لمنعها أهلها » ويروي قصتين طريفتين يؤيد بهما كلامه .

ومن ابوالاتن يتجه لزيارة مملكة مالي التي خلفت مملكة غانة وامتدت حدودها على النيجر حتى « جاو » ، ويبلغ مدينة كارنخو على النيجر الذي يحسبه نهر النيل . وقد ظل كل الرحالة يعتقدون ذلك حتى أثبت مانجو بارك في سنة ١٧٩٥ م أن لا صلة بين النهرين . وأخيراً يصل رحالتنا إلى مدينة مالي نفسها ، حاضرة ملك السودان وهو كعادته يتحدث في روايته عن السلطان ، وعن سكان المملكة وعاداتهم وطباعهم ، وما يستحسنه من أفعالهم ، وما يستقبحه منها ، ويصف شجر البواباب الضخم الذي يستخدمه القوم لحزن مياه المطر ، ولا يزالون يفعلون ذلك حتى اليوم ، ويتحدث عن الخيل التي تكون في النيل ، ويقصد بها أفراس النهر ، ثم ينتهي إلى « تنبكتو » ويلتقي فيها بجاعة من المصريين يكرمون وفادته ، ويواصل سيره إلى تكدا ، وفيها يجيئه أمر السلطان بالعودة إلى فاس .

- ٧ -

ويطوى النسيان رحلة ابن بطوطة ، فهي لم تكن من اثر الفنى الذى يتوارثه المشتغلون بالأدب العربى عبر القرون ، ومع أنها حفلات بالحكايات والقصص والأساطير التى تعطى صوراً للمجتمع الذى عاش فيه ابن بطوطة والتي قد تستهوى الناس ، فلم يكن لها حظ من الرواج والذيعوع فى القرون التالية ، وأغفلها الكتاب الذين جاءوا من بعده لإغفالا تاماً ، فلا إشارة إليها ، ولا اقتباس منها كما كانت العادة مع أمثالها من المصنفات ويختصر الرحلة فى القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) كاتب يدعى البيلافى ، فلا يكون المختصر بأحسن حظاً من النص الكامل ، فينسى هو كذلك كما نسى الأصل من قبل ، ولكنه يكون بعد

قرن من الزمان الخيط الذي يهدى إلى الرحلة وبدل عليها ، فقد عثر على مخطوطات موجز البيلوني اثنان من رحالة الربع الأول من القرن التاسع عشر هما زيتسن Seetzen الألماني وبوركهارت Burckhardt البريطاني ونقلها إلى مكتبتى جوتا وكبردج ، فكان هذا هو بداية اهتمام أوروبا بابن بطوطة ورحلته ، ومن عجب أن يظل العرب على جهل ببضاعهم حتى تكتشفها أوروبا ، ثم لا يسارعون باستردادها إلا بعد سنين طوال .

عرفت أوروبا إذن رحلة ابن بطوطة ممثلة في الموجز الذي كتبه البيلوني ، وكان المستشرق كورجارتن Kosegarten أسبق العلماء الأوربيين عناية بها ، فدرسها دراسة تحليلية نشرها في سنة ١٨١٨ م ومعها ترجمة باللاتينية لثلاث مقتطفات منها أعطاها عناوين الرحلة الفارسية Iter Persicum والرحلة الملديفية Iter Maldivicum والرحلة الأفريقية Iter Africanum ثم جاء من بعده تلميذه ابتز Apetz فدرس وصف ابن بطوطة لساحل مليبار ونشر دراسته في سنة ١٨١٩ م . وفي سنة ١٨٢٩ نشر القس صموئيل لي Rev. Samuel Lee في لندن أول ترجمة كاملة لموجز الرحلة باللغة الإنجليزية :

وبعد أن تم للفرنسيين الاستيلاء على مدينة قسنطينة الجزائرية ، عثروا على خمس مخطوطات من رحلة ابن بطوطة ، وكان بعض أجزاءها بخط ابن جزى نفسه ، وكان من بين المخطوطات اثنان كاملتان . ونقلت هذه المخطوطات بالطبع إلى المكتبة الأهلية بباريس ، وعنى اثنان من العلماء الفرنسيين هما دفرميري Defrémery وسانجيتي Sanguinitti بدراستها ، ومقابلة النسخ بعضها ببعض ، ومقارنة نصوصها ، وتمكنا في النهاية من

طبع الرحلة كاملة مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية ومقدمة علمية تحليلية طويلة . ونشرت رحلة ابن بطوطة كاملة في باريس لأول مرة في أربعة أجزاء فيما بين سنتي ١٨٥٣ ، ١٨٥٨ م . ولا تزال هذه الطبعة الباريسية هي أهم طبعت رحلة ابن بطوطة حتى يومنا هذا ، وقد أعيد طبعتها أكثر من مرة .

وعن هذه الطبعة الباريسية طبعت الرحلة في القاهرة طبعتين عربيتين كل منهما في مجلدين ؛ وظهرت الطبعة الأولى فيما بين عامي ١٨٧١ ، ١٨٧٥ م أى بعد نحو عشرين سنة من ظهور الطبعة الفرنسية ، ثم ظهرت الطبعة الأخرى في سنة ١٩٠٤ . ومن أسف أن الذين نشروا الطبعتين العربيتين لم يخلوا بالحواشي والتعليقات التي كتبها العالمان الفرنسيان ، ولم يفكروا في نقل المقدمة الوافية التي صدر بها الكتاب ، واكتفوا بنشر النص العربي دون حاشية أو تعليق .

وكان لظهور الجزء الأول من الطبعة الباريسية في سنة ١٨٥٣ صداه في الأوساط العلمية ؛ مما أثار اهتمام العالم الفرنسي ارنيست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) فكتب عن ابن بطوطة ورحلته دراسة قيمة . وبدأ يعنى بالرحلة كثير من الكتاب ، يدرسونها ويترجمون أجزاء منها إلى مختلف اللغات ومنهم كولي Cooley ودبثك Devic ودبلافوس Delafosse وفيران Ferrand ويول Yule وكوردبيسه Cordier وكان الأتراك من أسبق الناس اهتماماً بهذا الأمر ، إذ كانت بلادهم مما اهتم به ابن بطوطة في رحلته ، وبدأ هذا الاهتمام بمجرد ظهور الطبعة الباريسية كاملة ؛ ومن ثم شرعت صحيفة «تقويم وقايع» تنشر الرحلة في فصول مسلسلية منذ سنة ١٨٦١ ، ثم ظهرت ترجمة تركية كاملة للرحلة في ثلاثة مجلدات من وضع الداماد محمد شريف فيما بين سنتي ١٨٩٧ ، ١٩٠١ .

وفي سنة ١٩١٢ نشر مزيبك الجزء الخاص بالهند والصين في همبرج مترجماً إلى الألمانية . وفي سنة ١٩٢٧ أخرج الأستاذ فؤاد افرام البستاني في بيروت مختارات من الرحلة في ثلاثة كتيبات . وكان الأستاذ هـ . جب H. Gibb ممن اهتموا برحلة ابن بطوطة فنشر في لندن سنة ١٩٢٩ مختصراً لها بالإنجليزية مزوداً بكثير من الحواشي العلمية الضرورية ، وذكر في مقدمته التحليلية الوافية أنه يزمع ترجمة الرحلة كاملة ، وقد صدق وعده فشرع منذ سنة ١٩٥٨ يترجم الرحلة معتمداً على طبعة ديفريمرى وسانجنتى الباريسية ، ونشر منها حتى الآن جزأين مزودين بالحواشي والخرائط وبعض الصور .

وفي سنة ١٩٣٤ نشرت وزارة (المعارف) المصرية مختارات من الرحلة تحت عنوان « مهذب رحلة ابن بطوطة » قام على تهذيبه وضبط غريبه وأعلامه اثنان من كبار رجالها هما الأستاذ أحمد العوامرى والأستاذ محمد أحمد جاد المولى ولم يهتم الرجلان بأكثر

من ضبط الأعلام وشرح بعض الألفاظ ، ولكنهما أضافا إلى طبعتهما بعض الخرائط الجيدة التي رسمها وحققها الشيخ محمد فخر الدين مدرس الجغرافية في كلية دار العلوم . وقد ظل مهذب رحلة ابن بطوطة لعدة سنوات من كتب المطالعة المقررة على طلبة المدارس الثانوية .

وكان آخر ما ظهر من ترجمات رحلة ابن بطوطة ترجمة مجرية نشرها ايفان هربك في براغ سنة ١٩٦١ وأخرى إيطالية نشرها جبريل في فلورنسا في نفس السنة .

ولذا كان هذا هو اهتمام الأجانب برحلة ابن بطوطة ، فان من حقنا أن نهيب بالمسؤولين عن حماية تراثنا العربى ونشره أن يوجهوا عنايتهم إلى هذه الرحلة ، وأن تظهر في القريب طبعة عربية جديدة محققة مشروحة فنحن أولى الناس بهذا العمل ، وأظننا في نهضتنا الفكرية الحاضرة من أقدرهم عليه .



نظريات النشاط الإشعاعي الأساسية لرذرفورد

بمقام

الدكتور اسماعيل بيوفى لفرع

مدير مركز الشرق الأوسط الاقليمي للتطبيقات المشعة

حياته

تحويل عنصر إلى آخر تحويلًا صناعيًا ، وقد كان هذا الحدث حلمًا يراود العلماء منذ قديم الزمان . كما اكتشف خواص جسيمات ألفا وبيتا المنبعثة من المواد المشعة ؛ واكتشف جسيمًا من مكونات نواة الذرة ألا وهو « البروتون » . وقد وضع الأسس والدعائم لتركيب الذرة ، ووضع نموذجها الذي بنى عليه الأستاذ « بوهر » نظريته الحديثة لتركيبها ؛ فإليه يرجع الفضل في أهم فكرة ونظرية أدت إلى ما أقره العلماء بعد عدة سنوات لنموذج الذرة وما تحويه من جسيمات . وقد انتخب عضواً في الجمعية الملكية البريطانية وهي أهم جمعية علمية بانجلترا في عام ١٩٠٣ وهو في سن الثانية والثلاثين ؛ ومنح الكثير من الأوسمة والدرجات العلمية البريطانية وغيرها ؛ ونال جائزة نوبل عام ١٩٠٨ لما قدمه للعلوم من الجديد من النظريات ومن العظيم من البحوث .

وكان يعمل معه بمعاملة بجامعة مانشستر الأستاذ « بوهر » ذائع الصيت في التركيب الذري والبحاث الذرية فكانا قوة مبتكرة باحثة في فرعي الفيزيكا الذرية : العمل والنظري .

ألّف الكثير من كتب النشاط الإشعاعي منها

ولد « أرنيست رذرفورد » في ٣٠ أغسطس عام ١٨٧١ ميلادية في مينة « نيلسون » بنيوزيلندا ؛ وهو من الفيزيقيين البريطانيين المعهودين بفضل ما قدمه للعلوم الفيزيكية من النظريات والدراسات العميقة وبالأخص في ظاهرة النشاط الإشعاعي حيث تعهداها بالبحث العميق مسهماً في التعرف على خصائص الإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة . وقد أحب الفيزيكا وكرس حياته لتقدمها ، فنى معاملة أثبت بالتجارب العملية الكثير من الظواهر الفيزيكية ، وتوصل إلى العديد من الثوابت والخواص الفيزيكية . درس في جامعة نيوزيلاندا ثم انتقل إلى إنجلترا حيث أجرى من البحوث « بكامبردج » ما جعله أستاذاً للطبيعة في جامعة « ماكجيل » بمونتريال عام ١٨٩٨ . ثم عين أستاذاً للفيزيكا بجامعة « مانشستر » عام ١٩٠٧ . وانتقل إلى جامعة « كامبردج » حيث عين أستاذاً للفيزيكا العملية عام ١٩١٩ ، كما قبل بالإضافة إلى هذا أستاذية الفيزيكا في المعهد الملكي بلندن .

وفي عام ١٩١٩ أثبت بالتجارب العملية إمكان

« التركيب الكهربى للذرة وطبيعة الذرة » ، « الإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة » ونشر كثيراً من البحوث العلمية ما زالت هدياً للباحثين والدارسين .

ويعتبر « رذرفورد » مرجعاً وعالمًا رائداً فى النشاط الإشعاعى والإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة ؛ فما من سؤال دار بخلد العلماء إلا وقد وجد له حلاً علمياً معززاً بالتجارب العملية ومدعماً بالنظريات المفسرة .

حياته العلمية :

قضى « رذرفورد » حياته فى وقت بلغت فيه البحوث الفيزيائية قمة ازدهارها ، فقد تقدمت تقدماً مثيراً فيه كثير من التطور والاكتشافات والابتكارات . وبعمق تفكيره فى تركيب الذرة اهتدى إلى وضع نموذج لها كان أولى خطوات التقدم فى العهد الذرى ؛ ولما لم يتسن له تفسير بعض المشاهدات العملية بتطبيق القوانين المعروفة وقتئذ على نمودجه هذا تدارس الأمر مع زميله الأستاذ « بوهر » الذى تولى تعزيز نمودج « رذرفورد » للذرة مدعماً إياه بالأفكار الجديدة المتحررة من قيود القوانين المعروفة ومستخدماً الحديث من نظريات « الكم » ومطبغاً تلك النظريات على حركات الجسيمات المكونة للذرة مخالفاً بذلك ما تعارف عليه العلماء فى علم الفيزيكا وقتئذ .

نظرية رذرفورد لتركيب الذرة :

درس « رذرفورد » النظريات التى وضعها العلماء قبله عن تركيب الذرة وعرف مواطن الضعف بها ، وعلى هدى تلك الدراسات وضع نمودجه لتركيب الذرة . فقد فكر « طومسون » فى نمودج للذرة بعد اكتشافه للإلكترون وإثبات وجوده بالذرة . وقد تابعت النظريات فى تركيب الذرة لعل العلماء يجمعون على صورة مقبولة لشكل الذرة وتركيبها تثبتها

المشاهدات وتعززها نتائج التجارب التى عمت الكثير من معامل الفيزيكا بالعالم . وقد كان من الواضح أن الذرة لتعادلها كهربائياً تحمل شحنتين كهربائيتين مختلفتين : الأولى سالبة وهى شحنة الإلكترونات التى ثبتت عملياً ولاشك فى وجودها بالذرة ، وتبعاً لذلك لا بد من وجود شحنة موجبة تساوى فى مقدارها شحنة الإلكترونات وتحملها الجزء الثانى من الذرة الذى مازال غامضاً حينئذ . وبمجهود غير يسير وبتجربة ناجحة استنتج « طومسون » أن عدد الإلكترونات بالذرة يساوى وزنها الذرى ، ولكن أثبت « باركلا » فى عام ١٩١١ عكس هذا وأوجد أن عدد الإلكترونات بذرات العناصر الخفيفة يساوى نصف الوزن الذرى ماعدا ذرة الهيدروجين التى بها إلكترون واحد . وحيث أن الذرة متعادلة كهربائياً فإن عدد الشحنات الكهربائية الموجبة يكون قد تعين بصفة مبدئية وهو نفس عدد الإلكترونات . وكى تحتفظ الذرة داخلها بشحنتين كهربائيتين مختلفتين ولا تتلاشان فإنه لا بد من وجود الإلكترونات السالبة بجانب الشحنات الموجبة فى حالة مستقرة ، فلا ينجذب الإلكترون نحو شحنة موجبة فيلتصق بها وتتلاشى شحنته ، ولا بد من أن تكون الإلكترونات فى حالة سكون أيضاً . وقد أعلن « طومسون » عن احتمال وجود الشحنة الموجبة فى كرة مغلقة بالذرة موزعة توزيعاً منتظماً عليها وتتخلها الإلكترونات فى مواضع ثابتة بفعل قوى التجاذب عليها من جميع الجهات .

على ضوء هذه الافتراضات وقصورها عن تفسير الظواهر الفيزيكية الذرية ، وضع « رذرفورد » نمودجاً للذرة يعتبر نقطة الابتداء وفتحة تفكير جديد انتهى بالنمودج الذرى الذى وضعه الأستاذ « بوهر » وأقره العلماء .

افترض « رذرفورد » أنه بدلا من توزيع الشحنة توزيعاً منتظماً على كرة اعتبرها « طومسون » النواة

ذلك النموذج عدّه يجد افتراضاً لحل ما صادف « رذرفورد » من قصور نموذج الذرة بصورته هذه من تفسير المشاهدات العملية ، تابع « بوهر » التفكير في نموذج « رذرفورد » وتحرر من قيود القوانين المعروفة ووضع افتراضات جديدة غريبة طبقت على نموذج « رذرفورد » ؛ وكانت إضافات « بوهر » هي أن كمية التحرك للإلكترون الدوار حول النواة هي كمية ثابتة أو مضاعفات هذه الكمية ، وبذلك يمكن تفسير انبعاث الطيف من ذرات العناصر على هيئة خطوط طيفية محدودة ، كما عززت تلك الافتراضات المشاهدات العملية .

النشاط الإشعاعي

خلال ثلاث سنوات متتالية في أواخر القرن التاسع عشر قدم العلماء للإنسانية ثلاثة اكتشافات غاية في الأهمية ، ففي عام ١٨٩٥ اكتشف « رونتنجن » « أشعة أكس » التي مهدت السبيل للتعرف على ظاهرة النشاط الإشعاعي تلك الظاهرة التي اكتشفها « بكريل » الفرنسي في عام ١٨٩٦ ، وثالثها هو لإثبات « طومسون » ، « فيشرت » ، « كوفن » وجود الإلكترون خارج حيز الذرة في عام ١٨٩٧ .

اكتشافه

أجرى « هنري بكريل » تجربة قلبت البحوث الذرية رأساً على عقب جعلت في الإمكان استخدام الطاقة الذرية الآن . فبينما كان العلماء في ذلك الوقت مشغولين بأشعة أكس والجهود المبذولة لدراستها ومعرفة مصدرها ، أعلن « بكريل » أن أشعة أكس أو أية أشعة مماثلة يمكن أن تشع من معادن أرضية بعد تعرضها مدة لأشعة الشمس ولإثبات ذلك عرض مواد مختلفة لأشعة الشمس ثم درس تأثيرها على الألواح الفوتوغرافية ، وكم كانت دهشته عند ما اكتشف

فإنها تتركز في منطقة غاية في الصغر قطرها أقل من جزء من مليون مليون من السنتمتر ، وسميت هذه المنطقة فيما بعد بالنواة . ويحيط بهذه النواة الإلكترونات في ترتيب ما يحقق نتائج التجارب العملية . وقد وضع « رذرفورد » نموذجاً للذرة وهو أن ذرة الهيدروجين ما هي إلا مجموعة كالمجموعة الشمسية تتكون من نواة موجبة يدور حولها إلكترون سالب التكهرب كما تدور الأرض حول الشمس . بهذا التصور يكون الإلكترون واقعاً تحت تأثير قوتين متضادتين هما :

(أ) قوة الجذب بين الإلكترون سالب التكهرب والنواة موجبة التكهرب وتعمل على الإلكترون في اتجاه مركز دائرة المدار حيث يتركز مركز الجذب ،

(ب) قوة الطرد المركزية التي تؤثر عليه إلى الخارج في اتجاه نصف القطر الواصل من النواة إلى الإلكترون . وعندما تتعادل هاتان القوتان فإن الإلكترون يدور حول النواة في مدار ثابت ويظل به ما لم تؤثر عليه عوامل خارجية أو ينتقل من مدار إلى مدار .

وحسب قوانين الحركة نجد أن الإلكترون يجذب نحو النواة فيتسارع نحو المركز بعجلة متزايدة ، وبتطبيق قوانين النظرية الكهرمغناطيسية وجد « رذرفورد » أن هذه العملية تحتم أن يفقد الإلكترون جزءاً من طاقته عن طريق الإشعاع فيقترب من النواة نتيجة لهذا الإشعاع حتى تنفد الطاقة ، ومعنى هذا أن ينبعث من الذرة طيف مستمر ، وهذا ما لا يحدث إذ ينبعث الطيف من ذرات العناصر على هيئة خطوط طيفية محدودة لاستمرار فيها ؛ كانت هذه إحدى العقبات التي لم يتمكن « رذرفورد » من التغلب عليها بما هو معروف من قوانين الفيزيكا . ولما عرض « رذرفورد » على زميله وصديقه الأستاذ « بوهر » متابعة دراسة

(أ) أشعة ألفا : وهى عبارة عن جسيمات تحتوى كل منها على بروتونين ونيوترونين وتحمل شحنة كهربائية موجبة قدرها ضعف شحنة البروتون الموجبة ، وبانبعائها من النواة تتحول النواة إلى نواة ذرة أخرى أقل منها فى العدد الذرى .

(ب) أشعة بيتا : وهى عبارة عن إلكترونات تكونت بالنواة نتيجة لتحلل النيوترون إلى بروتون وإلكترون ، فيبقى البروتون بالنواة ويحولها إلى نواة ذرة أخرى أكبر منها فى العدد الذرى ويتطاير الإلكترون ويسمى أشعة بيتا ، ولذلك فهى سالبة التكهرب ولا تختلف عن أشعة المهبط سوى أنها ذات طاقة عالية .

(ج) أشعة جاما : وهى أشعة كهرومغناطيسية كالضوء وأشعة إكس وتصاحب أشعة ألفا أو بيتا إذا لم يتحقق للنواة الإستقرار

مصدر النشاط الإشعاعى :

فى سنة ١٩٠٢ عزز «رذرفورد» و«سودى» النظرية القائلة بأن النشاط الإشعاعى يتسبب عن تحطم الذرات ، وكان ذلك نتيجة بحوث أجريت على طبيعة الإشعاع المنبعث من المواد المشعة . ففى حالة الراديوم وجد أن جسيمات ألفا تنبعث منه ، وهذه الجسيمات مشابهة تماماً لنواة ذرة الهليوم ، إذ تحطم ذرات الراديوم واحدة تلو الأخرى مشعة من داخلها جسيمات ألفا ، وكذلك ينبعث جزء من طاقة الراديوم المشع على هيئة أشعة جاما التى قلنا إنها أشعة كهرومغناطيسية كالضوء ولكنها أقوى منه بكثير .

وذرات الراديوم المتحطمة لا تحتفظ بخاصية عنصر الراديوم بل تتحول إلى مادة أخرى جديدة هى غاز الرادون .

بطريق الصدفة أن بعض المعادن تؤثر على الألواح الفوتوغرافية تأثيرات تشابه تأثير أشعة أكس عليها ولو أنها لم تعرض لأشعة الشمس ، كما تنفذ فى طبقة سميكة من مادة لا تسمح بمرور الضوء : هذه المواد كانت إحدى مركبات اليورانيوم . واستنتج أن هناك أشعة نفاذة غير منظورة تشابه أشعة أكس تنبعث من معدن اليورانيوم ، هذه الظاهرة الجديدة سميت «النشاط الإشعاعى» .

آل كورى ، يبحثون فى النشاط الإشعاعى

والخواص الإشعاعية لليورانيوم وغيره من المواد سرعان ما وجد أنها نتيجة التغيرات السريعة داخل الذرة ، وكل المحاولات التى بذلت لإيقاف تلك التغيرات بالطرق الطبيعية المعروفة كتأثير الحرارة والبرودة والتفاعلات الكيميائية لم تنجح ولم تحدد من قوة نشاطها الإشعاعى ، وكما نعرف لا يتعدى تأثير تلك المحاولات سحب الإلكترونات الخارجية التى تحيط بالنواة ، ولذلك استنتج على الفور - أن النشاط الإشعاعى لا بد وأنه تغيرات سريعة غاية فى السرعة تجرى فى مركز الذرة وتستمر هكذا حتى تنتهى المادة المشعة وتتحول إلى أخرى خاملة .

وعلى ضوء هذه الحقائق تابع «مارى» و«كورى» بحوثهما جرياً وراء استكشاف مواد مشعة جديدة . ولا يقل ما قام به «آل كورى» أهمية عن القنبلة الذرية الآن ، فقد ابتدأ بخمسة أطنان من «البثبلند» وهو من المواد الخام الغنية باليورانيوم ، وحصلوا على كمية ضئيلة من المادة الباحثين عنها ، وأهم عنصر حصل عليه «آل كورى» هو الراديوم المعروف بشدة نشاطه الإشعاعى .

الإشعاعات الذرية :

تنشأ الإشعاعات الذرية من اضطرابات نواة ذرة المادة المشعة فتنبعث من النواة :

تحول العناصر عند الإشعاع

لقد بدأ التحول من عنصر الراديوم إلى غاز الرادون غريباً في بادئ الأمر ولكن كان متوقفاً حسب تركيب الذرة السابق . فعندما تنفصل نواة الهليوم التي تتكون من « بروتونين » و « نيوترونين » من ذرة الراديوم تفقد الأخيرة شحنتين موجبتين فيترتب على هذا أن تفقد إلكترونين كذلك من سحب الإلكترونات الخارجية لتحافظ بتعادلها الكهربى .

ولما كان العدد الذرى للراديوم ٨٨ فإن الذرة الجديدة تكون ذات عدد ذرى ٨٦ أى يحيط بها ٨٦ إلكترونات وبالرجوع إلى جدول العناصر نجد أن الذرة الجديدة ذرة غاز الرادون .

من ذلك نجد أن لدينا عنصراً يتحول إلى عنصر آخر من تلقاء نفسه ، ولذا يفسر النشاط الإشعاعى بأنه عملية تحول عنصر إلى آخر ينطلق أثناءها من داخل النواة جسيمات متناهية فى الصغر وبسرعة فائقة . وبعد ملايين السنين ستتحول هذه المواد ذات النشاط الإشعاعى إلى رصاص وهو آخر مراحلها الحاملة .

كذلك إذا تحطمت ذرة الرادون فإنه ينطلق منها جسيمات ألفا بسرعة تزيد على ٣٦ مليون ميل / ساعة وتكون طاقة حركتها غاية فى الكبر ، وكل ذرة واحدة تتحطم ينتج عنها طاقة على هذا النمط أكبر من أية طاقة ناتجة من المفرقات الكيميائية . فتستدار الطاقة الذرية الممكن الحصول عليها على هيئة جسيمات ألفا السريعة المنبعثة من جرام واحد من غاز الرادون تصل إلى ٨٠٠٠٠٠ كيلوات ساعة والوقت الذى تأخذه أية كمية من الراديوم ليتحول نصفها فقط إلى رادون هو ١٦٠٠ سنة وبعد ١٦٠٠ سنة أخرى يتحول نصف الباقي (أى ربع الكمية الأولى) وهكذا ؛ أما ذرات اليورانيوم التى تشبه الراديوم فى إشعاعها

الجسيمات ألفا فإنها تتلاشى بمعدل أقل ، ويتحول نصف أية كمية منه فى ٤٥٠٠ مليون سنة ؛ وبجانب هذا توجد مواد مشعة أخرى تتلاشى سريعاً فى جزء من مليون من الثانية وهذه المواد غير المستقرة لا يمكن أن تبقى طويلاً ولا توجد منفردة بل مع المادة طويلة العمر التى خلقتها وأوجدتها .

أما ذرات اليورانيوم التى تشع إشعاعات ذرية كالراديوم فإنه عند تحطمها تتكون مادة أخرى وهذه تتحطم أيضاً مكونة مادة مشعة ثالثة وهكذا تستمر عملية التحطيم وخلق مواد جديدة لا تقل عن ١٣ مادة مشعة حتى تصل إلى حالة استقرار — ويكون الرصاص هو المادة النهائية المستقرة . ولما كان العدد الكتلى لنواة اليورانيوم ٢٣٨ فإنه عندما تشع جسيمات ألفا ذات العدد الكتلى ٤ تتحول إلى ذرة عددها الكتلى ٢٣٤ ؛ وكلما حصل تغيير حصل نقص فى العدد الكتلى الجديد فاليورانيوم ينتهى برصاص يسمى رصاص اليورانيوم عدده الكتلى ٢٠٦ .

والاكتينيوم ينتهى برصاص يسمى رصاص الاكتينيوم عدده الكتلى ٢٠٧
والثوريوم ينتهى برصاص الثوريوم عدده الكتلى ٢٠٨

وكل التأثيرات الكيميائية لهذه الأنواع من الرصاص واحدة فهى تتحد فى العدد الذرى وتختلف فى العدد الكتلى ولذا فهى تسمى « نظائر » .

نصف العمر أو حياة النصف

تبعث جسيمات ألفا وجسيمات بيتا وأشعة جاما من ذرات العناصر المشعة بحساب دقيق ، فهى تنطلق وفق معدلات منتظمة وبنسبة ثابتة بحيث يمكن حساب حجمها والتنبؤ بتناقص مقدارها وعمرها . فلكل مادة عمر زمنى معروف ، ويسمى الزمن الذى ينقضى

لتصل المادة المشعة إلى نصف كميتها « بنصف العمر »
أو حياة النصف : فمثلاً :

نصف عمر الكربون المشع ٥٧٠٠ عاماً . الفوسفور
المشع ١٤,٣ يوماً ،

واليورانيوم المشع ٨ أيام والراديووم ١٦٠٠ سنة
واليورانيوم ٤٥٠٠ مليون سنة - وهناك من المواد
المشعة ما هو قصير العمر ، فمثلاً ما عمره ثوان ، ومنها
ما عمره دقائق ومنها ما عمره ساعات .

امتصاص الإشعاعات الذرية المنبعثة من المواد المشعة

تختلف درجة نفاذ الأشعة وقوة اختراقها للأجسام
والمواد من شعاع إلى آخر : فأشعة ألفا تمتصها قطعة
من الورق وألواح رقيقة من الألومنيوم وأشعة بيتا
تتمتصها قطعة من الألمنيوم سمكها بضعة ملليمترات ،
أما أشعة جاما وهي شديدة النفاذ وتحصل أكبر الأخطار
فيمتص معظمها قطعة من الرصاص سمكها بضعة
سنتيمترات .

أخطار الإشعاعات الذرية

تكون المواد المشعة مصادر خطر كبير على الإنسان
والحيوان والنبات إذا لم نتخذ الطرق المأمونة للحماية
من إشعاعاتها ، ولو زادت كمية الأشعاع التي تقع على
الأجسام من مصادر مشع عن حد معلوم معروف
متفق عليه دولياً ، فإنها تلحق أضراراً بالغة بالأعضاء
الاختلافية التي تتعرض لها فتسبب الحروق والسرطان
وإخلال بناء الجسم وغيرها ، وفي حالات التعرض
الشديد تؤدي إلى الوفاة في وقت ومجيز حسب شدة
الكمية .

أجهزة قياس الإشعاعات الذرية

كان لابد من قياس الإشعاعات الذرية لتوق
أخطارها والإفادة منها بطرق مألوفة ولذلك اخترع

العلماء أجهزة لقياسها لمعرفة مقدارها . وقد اخترع
العالمان « جيجر ومولر » جهازاً يسمى باسميهما « عداد
جيجر » تقاس به كميات المواد المشعة مهما ضوئلت
قيمتها ، ونظرية هذا الجهاز هي تحويل طاقة الإشعاعات
الذرية إلى طاقة كهربائية على هيئة نبضة كهربائية
يمكن تسجيلها ، ولما كانت كل نبضة مصدرها شعاع
واحد أو جسم واحد فإن عدد النبضات يساوي عدد
الأشعة أو الجسيمات المنبعثة .

وهناك عداد آخر يسمى « العداد الوميضي »
ونظريته هي تحويل طاقة الإشعاعات الذرية إلى طاقة
ضوئية تؤثر على مهبط خلية ضوئية فتخرج منه
إلكترونات تنجذب بسرعة نحو مصعد الخلية محدثة
تياراً كهربائياً على هيئة نبضة كهربائية يمكن تسجيلها
وبالتالي يمكن عد الأشعة والجسيمات المنبعثة .

المواد المشعة صناعياً

وتسمى تلك المواد بالنظائر المشعة وهي تنتج من
عناصرها المستقرة ، فالعناصر المتحددة في العداد الذري
والمتخلفة في العداد الكتلي تسمى بالنظائر - فمثلاً في
حالة نظائر الأكسجين نجد أن ذرة الأكسجين العادي
عددتها الذرية ٨ وعددتها الكتلي ١٦ إذ تحتوي على ٨
بروتونات ، ٨ نيوترونات وهناك ذرة أكسجين
أخرى تحتوي على ٨ بروتونات ، ٩ نيوترونات
(أي العدد الكلي = ١٧) وهذه لها كل الخصائص
الكيميائية التي لذرة الأكسجين العادي ، وكذلك
توجد ذرة أكسجين ثالثة عددتها الكتلي (١٨) .
وكل العناصر (وعددتها يبلغ المائة) لها أكثر من
١٢٠٠ من النظائر يوجد مثلها في الطبيعة ٣٠٠ ،
ومن النظائر ما تبعث بإشعاعات ذرية كالراديووم
وغيره من المواد المشعة وتسمى بالنظائر المشعة .

كان « يوليو وأيرين كوري » هما أول من حول
العناصر الثابتة إلى نظائرها المشعة ومن ثم أطلق على

وكان يستخدم في دراسته الألواح الفوتوغرافية وكان يستهدف الكشف عن بعض خصائص الذرات الأخرى . وقد وجد العلاقة بين سرعة الإشعاعات بعد اختراقها الشرائح المعدنية وسمك تلك الشرائح مما أدى إلى التعرف على خصائص تلك الإشعاعات .

عدّ جسيمات ألفا

في عام ١٩٠٨ أجرى « رذرفورد » و « جيجر » أولى التجارب لعدّ إشعاعات ألفا المنبعثة من المواد المشعة؛ وتتوقف هذه التجربة على ما يحدثه جسيم ألفا من تأين عظيم على طول مساره أثناء مروره في غاز ما مخلخل أى ذى ضغط منخفض . فقد جهزوا عداداً يحتوى على غاز يتأين بمرور جسيم ألفا فيه متحولاً إلى أيونات موجبة وأخرى سالبة ؛ وبوساطة لوحين يحملان شحنتين كهربائيتين مختلفتين من طرفى مصدر كهربائى أمكن جذب تلك الأيونات لها فسيبت في تحركاتها تياراً كهربائياً أمكن قياسه وكان دليلاً على اختراق جسيم ألفا للغاز المتأين . وبهذه التجربة أمكن عدّ الإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة؛ وما زالت تستخدم تلك الطريقة حتى وقتنا هذا ؛ ومن عدّ تلك الإشعاعات أمكن إيجاد شدة النشاط الإشعاعى للمواد المشعة .

وبتلك الظاهرة تمكنا من عدّ جسيمات ألفا المنبعثة من جرام واحد من الراديوم ؛ وقد تحققتنا من أن جرام واحد من الراديوم يبعث أشعة ألفا بمعدل 3.7×10^{10} جسيم في الثانية . وقد اتخذ هذا العدد ليكون وحدة اشدة الإشعاعات المنبعثة من مصدر مشع ويسمى « الكيورى » .

كما أمكن « لرذرفورد » : « بولتود » أن يعينا كمية الهليوم المنبعثة من جرام واحد من الراديوم فوجدناها ١٥٦ مم³ في السنة .

أما التأثيرات الحرارية التى تنتج من تخلص جسيمات ألفا من طاقتها وتحويلها إلى حرارة فقد عيّن

تلك الظاهرة « النشاط الإشعاعى الصناعى » ومنذ هذا الاكتشاف وعدد النظائر المشعة يتزايد يوماً بعد يوم حتى جاوز الألف بكثير .

وتنتج النظائر المشعة فى الأفران الذرية بقذف نواة العنصر بسيل من النيوترونات المتولدة بالفرن الذرى . فيدخل أحد هذه النيوترونات إلى النواة ويستقر بها فيزيد عددها الكتل مع الاحتفاظ بخواصها؛ ووجود النيوترون بالنواة يجعلها فى حالة اضطراب ولا تبدأ إلا إذا بعثت بإشعاعات ذرية يمكن الاستفادة بها .

كما أن إحدى هذه التحويلات هى أن يتحول العنصر إلى نظيره المشع فيتحول مثلاً الكربون إلى كربون ١٤ المشع : الفوسفور إلى فوسفور - ٣٢ مشع . ثم يفقد كربون ١٤ أشعة بيتا متحولاً إلى نيروجين ، ويفقد فوسفور ٣٢ أشعة بيتا متحولاً إلى كبريت .

وهناك حالة أخرى من التحول عند القذف بسيل من النيوترونات وهى أن يتحول العنصر إلى عنصر آخر ولا يتحول إلى نظير له كما فى حالة النيروجين فيتحول النيروجين إلى كربون ١٤ والكبريت إلى فوسفور ٣٢ .

ثم يفقد كربون ١٤ . فوسفور ٣٢ إشعاعاتها على النحو السابق .

مساهمات « رذرفورد » فى النظريات الأساسية للنشاط الإشعاعى

ساهم « رذرفورد » بالكثير فى الفيزيقا الذرية والإشعاعية والتجريبية وسنسرّد بعضاً من تجاربه العديدة التى اعتبرت أساسية وجديدة وقتئذ :

نقص سرعة جسيمات ألفا عند مرورها بالمواد

فى عام ١٩٠٦ درس « رذرفورد » النقص فى سرعة جسيمات ألفا عند اختراقها شرائح رقيقة من الألومنيوم

الشحنة النوعية لجسيمات ألفا

في عام ١٩١٤ أجرى « رذرفورد » مع « روبنسون » تجربة لتعيين الشحنة النوعية لجسيمات أشعة ألفا بدقة فائقة وذلك بتعيين انحراف أشعة ألفا عند مرورها في مجال مغناطيسي قوى منتظم بعد انبعائها من مادة مشعة واستقبالها على لوح فوتوغرافي يصور مسارها وتأثيرها . وكانت المادة المشعة واللوح الفوتوغرافي في محتوى مفرغ تفريغاً تاماً من الغازات . وقد كررا هذه التجربة مستخدماً لوحين معدنيين متوازيين متصلين بطرفي مصدر كهربائي على ثابت فحصولاً على نفس القيمة للشحنة النوعية (الشحنة النوعية تساوي الشحنة مقسومة على الكتلة) .

طبيعة جسيمات ألفا

وعلى طبيعة وخصائص ومكونات أشعة ألفا أجرى مع « رويدلز » العديد من التجارب التي أدت إلى حقيقة تلك الأشعة ، فقد أثبتنا أن جسيم ألفا إن هو إلا ذرة الهيليوم المكونة من بروتونين ونيوترونين وتحمل شحنتين موجبتين .

تفتت نواة النيتروجين وعناصر أخرى

إن الفضل الأول لإمكان تحويل عنصر إلى آخر تحويلاً صناعياً يرجع إلى « رذرفورد » إذ أجرى في عام ١٩١٩ تجربة أثبتت أن نوى النيتروجين إذا قذفت بجسيمات ألفا المشعثة من مصدر مشع فإنها تتفتت وتنتج نوى الأكسجين وبروتونات أي نوى الهيدروجين . وتتمثل عملية التحويل بالمعادلة النووية الآتية :

نيتروجين + هيليوم → أكسجين + هيدروجين + طاقة
وقد كرر تلك التجربة على الألومنيوم والبورون والفلورين واليوديوم والثورسيوم فحدث

« رذرفورد » و « روبنسون » الحرارة التي تنتجها تلك الجسيمات ذات الطاقة العالية .

اكتشاف إحدى مكونات النواة

أما اتجاه الأشعة بعد اختراقها للشرائح فقد أجرى « رذرفورد » و « جيجر » و « مارزدن » في بداية عام ١٩١٠ سلسلة من التجارب دلت على أن معظم تلك الجسيمات تخترق الشرائح دون تغير في اتجاه حركتها بينما لوحظ أن الكثير من الجسيمات الأخرى قد انحرف بزوايا صغيرة وأن القليل قد انحرف بزوايا كبيرة تزيد عن ٩٠° أي ارتدت هذه الجسيمات إلى الاتجاه الذي صوبت منه . فكان هذا الارتداد الخلفي مرشداً ومنبئاً عن إحدى مكونات نواة الذرة التي ظلت سراً غامضاً وجزءاً لا يتجزأ حتى أدركها « رذرفورد » بفيض من بحوثه ودراساته العميقة المنتظمة . ولما كانت شحنة جسيم ألفا موجبة التكهرب (وتساوي ضعف شحنة الإلكترون) فإن التفسير المقبول لهذا الارتداد لأشعة ألفا حيث صوبت نحو اقتراب جسيم ألفا من جسيم آخر مثله مشحون بنفس النوع من الكهرباء فيتنافرا عند الاقتراب ويرجع جسيم ألفا القذيفة في الاتجاه الذي صوب منه : كما أن نفاذ معظم جسيمات ألفا خلال الشرائح بانحراف صغير أو منعدم يمكن تفسيره بأن حجم تلك الجسيمات ضئيل بالنسبة للمسافة بين كل منها .

وقد أدت هذه التجارب إلى وضع « رذرفورد » نموذج الذرة عام ١٩١١ . وقد تطورت تلك الدراسات فعرفت شحنة النواة ونصف قطرها . كما أصبح في الإمكان تحطيم النواة صناعياً بقذفها بجسيمات ألفا . ومن مختلف التجارب وجد أن نصف قطر نواة ذرة يتناسب مع الجذر التكعيبي لعدد الكتل ، وقيمة نصف القطر ينحصر بين 1.4×10^{-13} سم وأقل من سبعة أمثاله .

لنواها ما حدث لنوى النيروجين من تفتت عند قذفها بجسيمات ألفا . وذلك يثبت للعالم أن « رذرفورد » قد أجرى أولى التجارب الناجحة عن التفتت الاصطناعي للنوى أى تحويل العنصر إلى عنصر آخر .

نظريته عن تركيب النواة المشعة

اقترح « رذرفورد » عام ١٩٢٧ نظرية لتركيب النوى المشع ليُفسر أصل أشعة ألفا . فقد افترض أن نواة الذرة المشعة تحتوى على قلب (مركز) نصف قطره يقل عن ١٠-١٢ سم يحيط به - عن بُعد - عدد من التوابع المتعادلة محددة بمدارات تسمى « مدارات » الكم » فى مجال النواة المركزية ، وبعض هذه التوابع عبارة عن جسيمات ألفا المتعادلة بالإلكترونات المرتبطة بها ارتباطاً أكثر من مثيلاتها بذرات الهليوم . وتحتفظ بوجودها داخل مجال النواة بظاهرة الاستقطاب وغيرها . وحسب نظرية « رذرفورد » تفتت النواة المشعة بهروب أشعة ألفا المتعادلة التابعة وانبعاثها من مدارها حول النواة : وعندما تصل أشعة ألفا المنبعثة مسافة معينة من النواة حيث يكون مقدار المجال الكهربائى للنواة حرجاً فإن

الإلكترون التابع لأشعة ألفا ينفصل عنها ويرجع ثانية للمركز ، وتصبح أشعة ألفا موجبة التكهرب . وقد حسبت طاقة تلك الجسيمات فوجدت أنها لا تفرق عن القيمة التى تثبتها التجارب العملية . وقد سادت تلك النظرية مدة ولو أنها قصرت عن تفسير بعض الظواهر الفيزيقية . ومما يذكر أن « انسكوج » قد وضع فى نفس العام نظرية تشابه هذه النظرية فى خطوطها العريضة .

بالإضافة إلى ما سلف ذكره من البحوث التى أجراها « رذرفورد » إماماً منفرداً أو مع مساعديه فإنه كان دائب البحث والدراسة وخاصة عن كيفية إنبعاث جسيمات بيتا وإشعاعات جاما التى تخلق نتيجة لتحويلات داخل النواة نفسها ؛ كذلك عن طيف بيتا وطيف جاما ، وغير ذلك مما لاحصر له من موضوعات النشاط الإشعاعى .

وفى ختام هذا المقال يمكن القول أن العالم الفيزيقي « رذرفورد » كرّس حياته لخدمة العلم ؛ وكان مثلاً يحتذى به ورائداً من طليعة علماء العصر الذرى الذى نرجو أن يكون عصر رخاء للإنسانية وإزدهار للعلم لخدمة السلام ورفاهية البشرية .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحقيق ما للحند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة

للأبي الريحان محمد بن احمد البيروني

بمستلم

الدكتور احمد محمود الساداتي

الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

ينتشر الإسلام في تلك الأصقاع على نطاق واسع ويظهر جيل من السندين أنفسهم بخدقون العربية ويشغلون بعلومها .

وبرغم توقف المسلمين عن المضي في فتوحاتهم الهندية حتى القرن الرابع الهجري ، وعلى صغر الرقعة المفتوحة من الأرض ، فقد جنت الثقافة الإسلامية مكاسب عظيمة في مختلف فنون المعرفة باتصالها بالهند من جديد حتى ليقول بحق المؤرخ E. B. Havell في كتابه (History of the Aryan Rule in India, pp. 254-56) بأن المسلمين مدينون للهند كآولا - لا لليونان - بكثير مما وصلهم من ألوان الثقافة الجديدة في فجر حياتهم . ويؤيد رأيه هذا أن أول كتب في الفلك والرياضيات والطب حملت إلى بلاط الخلافة في بغداد وذلك أيام المنصور العباسي . كانت هندية . ثم جاء البرامكة . وكان آباؤهم سدنة بوذيين في الغالب ، فعنوا بأمر الهند في دولة العرب ، وأحضروا علماء طبها وحكائها . على حد قول صاحب الفهرست ، ورعوا حركة ضخمة لنقل تراث الهند إلى العربية . لتبلغ الدراسات الهندية من بعد ذلك إلى آكل وأوفى صورها عند أبي الريحان البيروني أعظم علماء عصره

كان العرب قبل الإسلام ، على معرفة غير قليلة بالهند وأحوالها عن طريق تجارهم الذين اضطلعوا بمقايضات منتجات تلك البلاد وحملوها في مواخرهم من شاطئ الهند الغربي إلى جنوب الجزيرة العربية ، ولم تكن رحلة الشتاء والصيف التي ورد ذكرها في القرآن الكريم إلا إحدى رحلات هذه التجارة .

كذلك وقف العرب القدماء على جانب من حضارة الهند وما بها من ثقافات عن طريق المدارس العلمية الساسانية بأرض الفراتين وكان ينهض بالتدريس فيها حكماء الهنود واليونان . وعلى أيدي أطباء الهنود بمدرسة جند سابور نبغ من بين طلابها من العرب الحارث بن كلدة الثقفي حتى ذاعت شهرته ببلاد فارس .

وفتح المسلمون بلاد الشام ومصر وتوغلوا في فارس شرقاً ، وتمخضت جيوشهم شمال أفريقيا إلى بلاد الأندلس في الغرب . وبهمة القائد العربي الحجاج بن يوسف الثقفي استولى العرب على إقليم السند أواخر القرن الأول الهجري يقودهم محمد بن القاسم الثقفي . ولم يكن قد بلغ العشرين من عمره بعد . ويُنزل بتلك الأراضي المفتوحة جموعاً من اليمنيين والقيسيين ممن كانوا بصحبته ، فلا يمضي قرن على ذلك الفتح حتى

بلا شبهة . بعد أن جاب الهند سنين طويلة وحقق لغتها ، وخالط أهلها ، واستمع إلى بيان معارفهم من أفواه علمائهم . وغاص في بطون متونهم ، ليخرج على الناس من بعد ذلك بأول وأوفى ما كتب عنهم . بلسان عربي مبين . وليكون كتابه هذا ، موضوع مقالنا ، هو فيما بعد الوسيلة إلى إطلاع العالم كله على هذا التراث الإنساني الزخار .

ويلف الغموض سني حياة هذا العالم الأولى فلا نعرف شيئاً يذكر عن أسرته أو عن صباه وما تلقاه في أول عهده بالتعليم . وكل ما تسعفنا المراجع به أنه ولد في ذي الحجة من عام ٣٦٢ هـ (سبتمبر ٩٧٣ م) بظاهر مدينة خوارزم (بيرون ، فارسي = ظاهر خارج ، عربي) بأقليم خوارزم وهو خيوه الحالية . وقد أخطأ بعض من كتبوا عنه ، مثل ابن أبي أصيبعة والشهرزوري ، فنسبوه إلى بيرون (بارن القاديمة) بالسند .

ويستبين كذلك من رسالته ، الفهرست ، في بيان مقالاته وكتبه ، أنه اتصل بثلاثة من أشهر علماء عصرهم كتبوا له باسمه جملة مقالات في العلوم الطبيعية والرياضة والفنك فأثاروا له بذلك طريق البحث ومهدوا له سبيل الصنعة ، وهم : أبو نصر منصور على بن عراق وأبو سهل عيسى بن يحيى المسيحي وأبو علي الحسن بن علي الجبلي .

والمعروف أن البيروني رحل عن موطنه إلى الري وهو في العشرين من عمره ، ومنها قصد إلى جرجان حيث التقى بأستاذه الطبيب المنجم أبي سهل المسيحي . وفي رعاية أمير جرجان الزيارى قابوس بن وشكبر بدأ البيروني التأليف . وكتب باسم هذا الأمير كثيراً من المقالات والكتب . وفي مدة حكم هذا الأمير الثانية بعد عودته إلى بلاده (٣٨٨ - ٤٠٣ هـ) كتب البيروني باسمه كتابه الكبير ، « الآثار الباقية عن القرون

الحالية » وفيه يتناول تواريخ كافة الأمم والشعوب وحساب السنين عندهم مع ذكر أعيادهم ، وقد نشره المستشرق ادوارد ساخاو في طبعات متعددة ، ويقع في ٣٦٢ صفحة من القطع الكبير . وقد كتبه مؤلفه وهو في التاسعة والعشرين من عمره وزاد فيه فيما بعد على ما سوف نشير إليه .

هذا ويشير المؤرخ أبو الفضل البيهقي في تاريخه الفارسي ، الذي كتبه للسلطان مسعود الغزنوي ، إلى كتاب المسامرة في أخبار خوارزم للبيروني . ولولا ضياع هذا الكتاب لوقفنا على الكثير من سيرة هذا العالم الذي نكتب عنه .

ومن عبارة البيهقي التي نقلها عن هذا الكتاب يثبت لدينا أن البيروني قد عاد إلى خوارزم عام ٤٠١ هـ هجرية ، إذ يقول أنه قضى سبع سنين في خدمة أبي العباس المأمون بن المأمون آخر أمراء دولة المأمونيين ، وقد سقط على هذا الأمير بعض جنده عام ٤٠٧ هـ وقتلوه ، ليسارع عند ذلك صهره السلطان محمود الغزنوي بدخول خوارزم والانتقام من قتلته ويضم البيروني إلى حاشيته .

وينقل البيهقي كذلك عن كتاب المسامرة ما يفيد بأن أبي الريحان البيروني كان على صغر سنه موضع توقير وإجلال بخوارزم .

« حكى أبو الريحان أن خوارزمشاه ركب ذات يوم وكان ثملاً فاقترب من حجرتي وأمر بمناداتي فتمهلت . فأسرع بخصائه حتى باب حجرة نوبتي وأراد أن يترجل . فتبليت الأرض وأقسمت أغلظ الإيمان حتى لا يتفعل . فقال « العلم من أشرف الولايات يأتيه كل الوري ولا يأتي » ثم قال « لولا الرسوم الدنيوية لما استدعيتك فالعلم يعلو ولا يُعلى » .

« ولعله قد طالع أخبار المعتضد أمير المؤمنين ، إذ قرأت فيها أن المعتضد كان يوماً في البستان وكان يمسك

بيده ثابت بن قره ويسير معه ، وفجأة سحب يده ، فسأله ثابت : لماذا سحبت يديك يا أمير المؤمنين . فقال « كانت يدي فوق يديك والعلم يعلو ولا يعلى » والله أعلم بالصواب .

(الترجمة العربية لتاريخ البيهقي ليحيى الخشاب وصادق نشأت - القاهرة ١٩٥٦ ص ٧٣٤ - ٧٣٦) .
كذلك كان البيروني محل ثقة شاه خوارزم الكاملة وموضع سره ، حتى عهد إليه بأن يستقبل رسول أمير المؤمنين القادر بالله في منتصف الطريق إليه ويتسلم منه في السر الخلع التي بعث بها إليه ويكتم خبرها . إذ يخاف أن يقف على أمرها السلطان محمود الغزنوي ويكتشف أن الأمير قد حصل عليها دون وساطته هو وشناعته عنه فيغضب عليه وكان يخشاه أشد الخشية .

وتختلف الروايات عن أول اتصال هذا العالم بالسلطان محمود الغزنوي ، فمنها ما يقول بأن شاه خوارزم كان قد بعث به في سفارة إلى محمود ومنها ما يقول بأن محموداً كان قد سأل صهره الخوارزمي أن يبعث إليه بأعلام بلاطه الأربعة وهم : أبو سهل المسيحي والبيروني وأبو الخير وابن سينا . والمعروف أن أبا سهل وابن سينا كانا قد غادرا خوارزم قبل قدوم رسل محمود ، على أن ابن سينا لم يكن ليقبل بأية حال السير إلى غزنة ، ومحمود يعلم عنه ضعف العميدة ، فضلاً عما كان بينه وبين البيروني من خصومة في العلم شديدة مشهورة . وفي بلاط محمود التقى البيروني بجملة من فلاسفة عصره وأدبائهم .

ولئن كانت المراجع تضمن علينا بالتفصيل في مثل هذه المواضع الخاصة من سيرة البيروني ، إلا أنها تطلعنا في الوقت نفسه اطلاعاً واسعاً على نشاطه العلمي الملحوظ وما أثمر من مؤلفات كثيرة العدد غزيرة المادة بلغ بها إلى أن صار من أعظم العلماء في عصره ومن بعد عصره .

درس الرياضيات والفلك والطب ولم يقتصر على التأليف فيها وحسب بل وتناول كذلك الآداب والتاريخ واضطلع بتدوين أخبار الأمم وتواريخ العلوم .

* * *

دفع البيروني حرصه على سلامة منهجه العلمي إلى إتقان جملة من اللغات ومنها اليونانية والسنسكريتية فضلاً عن الفارسية . فلقد كان يلتزم الرجوع إلى المصادر الأصلية فيما يكتب التزاماً صارماً تراه واضحاً جلياً في كل ما كتب بلا استثناء . فهذا هو يتحدث عن تاريخ الطب عند اليونان فيذكر كبارهم من أمثال غورس وأبقراط وجالينوس وأسقليدوس ، حتى تمنعه ضعف الروايات التي بين يديه من المضي في الحديث عن تلاميذهم حيث يقول « ولنضع في هذا الجدول ما في مقالة اسحق من غير أن نذكر تلاميذهم فلا فائدة فيه إذ لم ننقله عن خط سرياني أو يوناني يعطينا أمناً من التتبع حيف » .

وهو . بعد ، في قراءته لما يقع في يده من الكتب يحرص كل الحرص على التثبت مما ورد فيها ، فهذا هو يريبه بعض ما يرويه أبو بكر بن زكريا الرازي عن ماني فلا تقعد به همته حتى يحصل على هذا الكتاب الذي أشار إليه صاحبه بعد أربعين سنة من البحث والاستقصاء ليعلن عند ذلك ، بانصاف العلماء ، أن الرازي قد خدع بما اطلع عليه وأنه هو نفسه ليس بخادع .

« ذلك أني طالعت كتابه (أى الرازي) في العلم الإلهي ، وهو يبادئ فيه بالدلالة على كتب ماني وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار . . . فحرضتني الحدائث بل خفاء الحقيقة على طلب تلك الأسرار من معارفني في البادان والأقطار ، وبقيت في تباريح الشوق نيفاً وأربعين سنة إلى أن قصدني بخوارزم بجنده من همدان متوسل بكتب وجددها . . . وفيها مصحف قد اشتمل من كتب المانوية على . . . ومن جملتها طلبتي سفر

مقالات البيروني وكتبه

كفى البيروني الباحثين مشقة حصر مؤلفاته حين اضطلع هو نفسه بأبيات غالبيتها الغالبة في رسالته المعروفة بالفهرس : « أسماء الكتب التي اتفق لي عملها سنة سبع وعشرين وأربعمائة وقد تم من عمري خمس وستون سنة قمرية وثلاث وستون سنة شمسية » . وهو يقدم لها تحديث ناقله يستعرض فيه كتب أبي بكر الرازي وآرائه .

ويبدأ فهرسه هذا بذكر ثمانى عشرة مقالة له أغلبها في الفلك ، ومن بينها كتاب الوساطة بين أبي الحسن الأهوازي والخوازمي ويقع في ٦٠٠ ورقة وجوامع الموجود لخواطر الهند في حساب التنجيم وقد أتم منه ٥٥٠ ورقة .

ثم يصنف لنا من بعد ذلك أغلب مؤلفاته هذه في تسعة أبواب هي :

١ - أطوال البلاد وعروضها ، وفيه خمس عشرة رسالة .

٢ - الحساب ، وفيه ثمان رسائل .

٣ - الشعاعات والممر ، وفيه أربع رسائل .

٤ - الآلات والعمل بها ، وفيه خمس رسائل .

٥ - الأزمنة والأوقات ، وفيه خمس رسائل .

٦ - المذنبات والذوائب ، وفيه خمس رسائل .

٧ - تحقيق منازل القمر ، وفيه كتاب واحد يقع

في ١٨٠ ورقة .

(ثم يذكر من بعد ذلك عشر مقالات في خواص

المعادن والهندسة والطبيعة والفلك) .

٨ - التنجيم وفيه ست رسائل .

٩ - ما يجري مجرى الأحاض من الهزل والسخف

وهي اثنتا عشرة رسالة مما نقلها عن الآداب الفارسية

والهندية كحديث قسيم السرور وعين الحياة ، وحديث

الأسرار فغشيتي له من الفرح ما يغشى الظمان من رؤية الشراب . . . ثم اختصرت ما في السفر من الهذيان البحت والمجر الخض ليطالعهما مأووف بأفتى وسيعجل الشفاء منها ، فهذه حال أبي بكر (الرازي) ولست أعتقد فيه محادثة بل انخداعاً لما يعتقده هو فيمن نزههم الله عن ذلك ولم يبخس حظه فيما رامه فالأعمال بالنيات وكفى بنفسه يومئذ عليه حسيباً » .

ولئن كان أسلوبه في الكتابة لا تغلب السلاسة والسهولة عليه إلا أن الغموض لا يلفه ، وتراه ينفذ وشيكاً بعباراته القصيرة إلى لب الموضوع الذي يعالجه . وهو لا يتردد في أن يعلن صراحة بأنه إنما يكتب فقط للخاصة من العلماء الذين يفرض فيهم الإحاطة التامة بمعارف عصره حتى جاءت المثالات فيها على النزر « لاني أخلى تصانيفي عن المثالات ليجهد الناظر فيها ما أودعته فيها من كان له دراية واجتهاد وهو محب للعلم . ومن كان من الناس على غير هذه الصفة فلست أبالي فهم أم لم يفهم (ساخاو = مقدمة الآثار الباقية ص ٧٠) .

وأدى به نهجه هذا مع ميله الشديد إلى الجدل والمناظرة وما كان يصطنعه فيها من أسلوب ساخر عنيف إلى أن تعرض بذلك لمخاصمة كثيرين له في زمانه وبعد زمانه ، حتى كان من كتاب التراجم من سكت عن الإشارة إليه ولو بكلمة واحدة ، ومنهم ابن خلكان .

وفي عصرنا هذا نرى أعلام المستشرقين يصفونه بأنه كان بطليموس عصره ويقررون أنه فاق كل علماء زمانه بمعرفته الواسعة العميقة في الرياضيات والفلك وتقويم البلدان ، فضلاً عما كان يتمتع به من قريحة نفاذة وما كان يصدر عنه من اتجاهات نقدية تشبه إلى حد كبير تلك التي عرفها أوروبا في عصورها الحديثة (مقدمة الآثار الباقية لساخاو) .

صنعى الباميان ، أو ما تصدى فيه لدراسة أشعار العرب
كقافية الألف من الاتمام في شعر أبي تمام .

١٠ - العقائد : ويشمل على كتاب واحد هو :
تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة للعقل أو مردولة ويقع
في ٧٠٠ ورقة .

ويذكر من بعد ذلك خمسة كتب أخرى من بينها
كتاب باتنجل الذى نقله عن السنسكريتية وأفاد منه في
تأليف كتابه القانون المسعودى .

ويشير البيرونى من بعد ذلك إلى جملة كتب
ورسائل له ذهبت عنه نسخها وسوادها . ويحتم بيان
كتبه هذا بالإشارة إلى كتب عشرة ورسائل أخرى
لم يكن قد انتهى بعد منها ، ومنها القانون المسعودى
والآثار الباقية عن القرون الحالية . وهذا الكتاب الأخير
كان قد كتبه للأمير الزيارى قابوس بن وشمكير ثم
ما فنىء يضيف إليه كل ما يقع في يده من مادته .

وما إن يفرغ من سرد ذلك كله حتى يفصح عن
نيتة في كتابة مقالات أخرى وترجمة كتب الهند بعون
من الله لو تأخر الأجل وسلمت الحواس وصح البدن .
والبيرونى شديد الاعتداد بكل ما كتب حتى
ما صنعه في شبابه منه ، ولا يفوته أن يؤكد ذلك في
فهرسه حيث يقول : « ويجب عليك أن تعلم فيما عدته
من كتبي مما عملته في حداثي وازدادت المعرفة بفنه بعد
ذلك فلم أطرحه أو استرذله فإنها جميعاً أبنائى والأكثر
بابنه وشعره مفتون . . . » .

ولا يسكت البيرونى عند بيان كتبه ومقالاته هذه
حتى يذكر من بعد ذلك ما كتبه باسمه أساتذته الثلاثة
أبو نصر بن عراق وأبو سهل بن يحيى المسيحي وأبو
الحسن بن على الجليلى وهى أربع وعشرون رسالة في
مختلف نواحي المعرفة يقول عنها « لأنها بمنزلة الربائب
في الحجور والقلائد على النحور لا أميز بينها وبين
الأنهار » .

وتوفى أبو الريحان البيرونى في رجب من عام
٤٤٠ هـ ديسمبر ١٠٤٨ م أى بعد مضى ثلاث عشرة
سنة على تحريره لبيان كتبه هذا . وفي هذه السنوات
كتب عشرات الرسائل الأخرى فبلغ بذلك عدد
ما أمكن حصره من مؤلفاته جميعها ما يقرب من مائة
وخمسين كتاباً ، أغلبها يتراوح عدد أوراقه بين المائتين
والسبعائة ورقة .

ويُجمع الشهرزورى في كتابه نزهة الأرواح في
تاريخ الحكماء ، وياقوت الحموى في الجزء السادس من
معجمه وغيرهما على أن البيرونى كان « لا يكاد يفارق
يده القلم وعينه النظر وقلبه الفكر إلا في يومى النيروز
والمهرجان من السنة لإعداد ما يمس الحاجة إليه في
المعاش من بلغة الطعام وعلقة الرياش » .

ويذكر هؤلاء كذلك أن السلطان مسعود الغزنوى
كافأ البيرونى على كتابه القانون المسعودى بثلاثة جمال
تنوء بأحجامها من الفضة ، فردها أبو الريحان واعتذر
إليه عن قبولها بقوله « إنما يخدم العلم للعلم لا للمال » .

وقد جمع ظهير الدين أبو الحسن البيهقى من رجال
القرن السادس (وهو غير البيهقى المؤرخ) جملة من
مأثور أقوال أبي الريحان ضمنها كتاب تاريخ حكماء
الإسلام (تحقيق محمد كرد على بدمشق ١٩٤٦) .

كتاب تحقيق ما للهند

غزا محمود الغزنوى الهند سبع عشرة مرة خلال
سبعة وعشرين عاماً ، ابتداء من عام ٣٩١ هـ - ١٠٠٠ م
وأعجب بتلك البلاد حتى فكر في الإقامة الدائمة بها .
وظل أبنائه يحكمون هناك قرابة قرنين من الزمان .

وبفتح محمود الجدوى لهذه البلاد يبدأ دور الحكم
الإسلامى فيها وهو أظهر أدوار الهند التاريخية على
الاطلاق ، وقد انتهى بضم البريطانيين تلك البلاد إلى
مستعمراتهم منتصف القرن الماضى .

ويتجلى مظهر الإسلام بطبيعته ، كدين ومدنية ،
واضحاً مشرقاً عند ذلك الفاتح الغزنوي حين كان
يجالد بعسكره جند الهند في حومة القتال ويناظر بعلمائه
براهمتهم في حلقات الدرس ومعه أبو الريحان البيروني
العالم بالسنسكريتية وآدابها

ولقد صاحب البيروني محمود ثلاث عشرة مرة
في غزواته الهندية أتيح له فيها أن يحيط بعلوم الهند
ويقرأ أسفارها ويخالط علماءها ، حتى إذا ما اطمأن إلى
ما وقف عليه من مختلف فنون المعرفة عندهم وعرف
بتقاليدهم ورسومهم وألم بمناهجهم في البحث وطرائقهم
في أعمال الفكر : خرج يعرض علينا في سفره الكبير
- موضوع مقالنا - حضارة الهند ومدنيتها عرضاً شاملاً
يتميز بدراساته النقدية العميقة المستفيضة .

والكثير مما يضمه هذا الكتاب من المعلومات القيمة
لم يكن بالجديد على المسلمين في ذلك الوقت فحسب .
بل لقد كان كذلك حتى بالنسبة للثقافة الأوروبية في
العصور الحديثة على ما يشير إليه المستشرق الألماني
ادوارد ساخاو في الصفحة الرابعة من المقدمة القيمة
التي صدر بها هذا الكتاب حين نهض بتحقيقه ونشره
أواخر القرن الماضي .

ولقد سبق البيروني إلى وصف الهند سفير إغريقي :
وحاجان بوذيان من الصين .

أما السفير اليوناني فهو ميغاستين الذي بعث به
سلوكس الأول عام ٣٩٥ ق . م إلى چندر اكبنتا مؤسس
دولة الموريا : بعد جلاء الإسكندر عن الهند ، يسأله
تحويل مجرى التجارة الهندية من الطريق البحري الذي
يؤدي إلى البحر الأحمر فمصر ، إلى الطريق البري
عبر إيران والعراق والشام وكانت من أراضيه . ولم يبق
لنا من وصف هذا السفير للهند إلا مقتطفات قليلة
تشير إلى ازدهار الحضارة الهندية

(Cambridge Hist. of India 348, 467)

أما الحاجان الصينيان فهما فاهيان وهيون سانغ وقد
قدما الهند في القرنين الخامس والسابع الميلاديين على
التوالي . وفي مذكراتهما وصف شيق لبلاط ملوك
الهند وما كان به من فلاسفة وشعراء ، وما كان بتلك
البلاد من جامعات ومنها جامعة تكسيلا المشهورة (الهند
وجيرانها لول ديورانت ترجمة زكي نجيب محمود)
ويقرر الأستاذ بيلر (Buehler : Truebner's
Record 1885 August, p. 63) بحق أن ما كتبه هؤلاء
هو أشبه بما يكتب للصغار ، فلا يقارن بما صنفه البيروني
في ذلك .

وما يتميز به البيروني عن هؤلاء ، مجتمعين ، أنه
لم يدرس طبيعة هذه البلاد وأحوال سكانها فحسب بل
ودرس كذلك لغتها وآدابها في مختلف بيئاتها ووقف
بنفسه على رسومها وتقاليدها . وهو فيما يكتبه عنها
يعتمد على ما شاهده بنفسه وسمعه بأذنيه أكثر مما يعتمد
على ما قرأه « إنما صدق قول القائل ليس الخبر كالعيان
لأن العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في
زمان وجوده وفي مكان حصوله » .

وهو ينظر في ذلك كله بعقل الرياضي الفيلسوف
العارف بمناهج البحث عند أرسطو وأفلاطون وبطليموس
وجالينوس : متاح في نقده ، عميق في بحثه ، معتدل في
قصده : متحرر للحقيقة التاريخية ما وسعه ذلك ، حتى
ليرضى الهناذكة إلى اليوم عن كتابه هذا الذي أطلعهم
عموماً على الكثير من سالف أجدادهم وأشاد فيه بمدنيتهم ،
وإن اختلفوا معه في بعض المسائل .

* * *

انتهى البيروني من تأليف كتابه هذا في الحرم من
عام ٤٢٣ هـ - ١٠٣١ م ، أي بعد مرور عام ونصف
عام على وفاة محمود الغزنوي الذي جاء به من خوارزم
إلى غزنه وصحبه معه في غزواته الهندية . وبهذا يكون
البيروني قد بلغ الثامنة والخمسين من عمره حين فرغ
من كتابه هذا .

والغالب أنه كتبه على قترات ثم أملاه في صورته الأخيرة بغزنه . هذا والمعروف أن محمود قد صحب معه جملة من المعارين الهنود إلى قسبة ملكه ساهموا في إقامة منشآته بها - وكذلك فعل تيمور لئلا ينقطع من بعده بأربعة قرون - ولا يستبعد أن يكون نفر من أطباء الهند وحكامها قد صحبوه إلى غزنة كذلك . ومن المقرر أيضاً أن أعيان الهنود كانوا يقصدون بلاط الغزنويين وينخرطون في سلك حاشيتهم .

ولقد بلغ البيروني بدراسته للسنسكريتية ما لم يبلغه غيره من علماء عصره في مجال التحقيق العلمي . ذلك أن كُتِل من كان يشتغل بعلوم اليونان مثلاً في عصره ، ومنهم ابن سينا ، كانوا يعتمدون على الترجمات السريانية دون الأصول الأولى لها في الغالب .

ويتحقق لدينا تمكنه التام من لغة الهند بشواهد متعددة ترد في كتابه . فهو يقول في ص ٩ « وهي تشابه العربية بتسمى الشيء الواحد فيها بعدة أسماء ، مقتضية ومشتقة ، وبوقوع الاسم الواحد على عدة مسميات محوجة في المقاصد إلى زيادة صفات وهي مركبة من حروف لا يطابق بعضها حروف العربية والفارسية بل لا تكاد ألسنتنا ولهاتنا تنقاد لإخراجها على حقيقة مخرجها ولا أيدينا في الكتابة لحكايتها إلا بالاحتيال لضبطها بتغيير النقط والعلامات وتقييدها بأعراب إما مشهور أو معمول » .

ويتكرر مثل ذلك عنده في الصفحات ١٠ ، ١٢ ، ٨٢ ، ٢١١ . كما يلاحظ أنهم يعظمون الأسماء في لغتهم بالتأنيث كما يعظمها العرب بالتصغير .

وثمة دليل آخر على تمكنه من هذه اللغة تراه حين يورد المصطلحات السنسكريتية الكثيرة وما يقابلها بالعربية مما يسببه لها على قاعدة رسمها « وذاكر من الأسماء والمواضع في لغتهم ما لا بد من ذكره مرة واحدة بوجوبها التعريف ، ثم إن كان مشتقاً يمكن

تحويله في العربية إلى معناه لم أميل عنه إلى غيره ، إلا أن يكون بالهندية أخف في الاستعمال فنستعمله بعد غاية التوثق منه في الكتابة ، أو كان مقتضياً شديداً للاشتهار فبعد الإشارة إلى معناه ، وإن كان له اسم عندنا مشهور فقد سهل الأمر » ص ١٣ .

ومن أمثلة ذلك ، بسيط الريح سبرس وهو الملموس ، وبسيط النار روب وهو المبصر (ص ٢١) وجاتك أي الموالي (ص ٤٨) ، ونشيش أي صاحب الليل ، ودجيشفر صاحب البراهمة ، وشيتانس أي بارد الشعاع (ص ١٠٦) .

وهو بعد حريص كل الحرص على التثبت اليقين في كل ما ينقل أو يقرأ فلا يتردد في طلب إيضاح ما يغمض عليه أو يتشكك في صحته ، « وربما وقع في خلدي من جهة أرباب المكتب والأخبار أنهم أعرضوا عن الترتيب واقتصروا على ذكر الأسماء ، وأن النساخ تجاوزوا فان المعبرين لي بالترجمة كانوا ذوي قوة على اللغة وغير معروفين بالخيانة بلا فائدة » ص ١١٢ .

هذا والمعروف أنه ظهر بالهند ، نتيجة للفتح العربي للسند أواخر القرن الأول الهجري ، طبقة من الهنود أنفسهم من أصحاب اللسانين ، يجيدون السنسكريتية لغتهم والعربية التي كتبوا بها (ضحى الإسلام لأحمد أمين أول ٢٤٢ - ٤٤) .

• • •

والنسخة التي كتبها أبو الريحان البيروني بنفسه من هذا الكتاب عام ٤٢٣ هـ قد ضاعت وكانت تقع في ٧٠٠ ورقة . وأقدم نسخة خطية موجودة له يرجع تاريخها إلى عام ٥٥٤ هـ / ١١٥٩ م أي بعد مرور ١٢٩ عاماً على تأليف البيروني له .

وقام بنشر هذا السفر العظيم المستشرق الألماني إدوارد ساخاو عام ١٨٨٧ م بعد أن اطلع على كافة

النسخ الخطية الموجودة له ، وبذل جهداً علمياً كبيراً في تحقيقه ، كما قدم له بمقدمة طويلة قيمة .

ويقع الكتاب المطبوع في ٣١٨ صفحة من الحجم الكبير (٢٩ × ٢٣ سم) . هذا عدا فهرسه في ٤٦ صفحة ؛ وقد ظهرت له طبعات متعددة من بعد ذلك .

والبيروني في كتابه هذا يصطنع أسلوباً رياضياً خالصاً حين يعتمد على التركيز الشديد في كتابته مع ميل إلى استخدام قصار الجمل تدبني الواحدة منها على سابقتها في المعنى وترتبط بها ارتباطاً وثيقاً في تسلسل يبلغ به إلى ما يريد أن يقرره .

وما يصادف القارئ عنده من عبارات قد يغلب عليها الغموض ، تراها لا تلبث أن ينجلي لنا ما تحمله من المعاني حين نغضى في المطالعة والاستقراء ، « ولكنه ربما يجيء في بعض الأبواب ذكر مجهول وتفسيره آت في الذي يتلوه » (ص ١٣) .

وتوفيق البيروني الكبير في تحديده لمدلولات كثير من المصطلحات والعبارات السنسكريتية في أصبغ حيز بأوضح لفظ عربي مبين في الغالب ، إنما يقوم دليلاً واضحاً على أنه كان صاحب ثروة لغوية عربية غزيرة مكينة من الألفاظ والتعاريف على السواء .

وبمقارنة أسلوب البيروني في هذا الكتاب بما سبقه في كتبه الأخرى يتضح جلياً تطور إنشائه إلى الأفضل دواماً على مدار الزمن .

يقسم البيروني كتابه إلى ثمانين باباً أولها : « في ذكر أحوال الهند وتقريرها أمام ما نقصده من الحكاية عنهم » ، وآخرها : « في ذكر أصولهم (أي الهنود) المدخلة إلى أحكام النجوم والإشارة إلى طرقهم فيها » . وهو في هذه الأبواب الثمانين يتحدث عن معتقدات الهنود وشرائعهم وأحكام الفروض والعبادات عندهم كالمواريث والصيام والقرابين والكفئات والحج

والصدقات والأعياد والعقوبات والمباح من المطاعم والمشرب والمحظور منها .

كما يذكر نظام الطبقات في مجتمعهم وأحكامه ، ويشير إلى ما عندهم من أنواع الخطوط وطرائق الكتابة ويعرفنا بترائهم في النحو والشعر وسائر العلوم ، ويصف لنا بلادهم ومعالمها الجغرافية .

ويسوق إلينا كذلك حديثاً طويلاً عن علم الفلك عند الهنود يفصل فيه صورة الأرض عندهم وأصناف الشهور والسنين وتحليلها إلى الأيام مع ذكر مقياس الليل والنهار في حسابهم . ويشير إلى أحكام الكواكب والنجوم ومراصدها عندهم ، ومقالاتهم في المد والجزر والكسوف والخسوف .

وهو لا يكتفى بالحكاية في كل باب من هذه الأبواب وإنما يقارن كذلك بين ما عند الهنود وما عند غيرهم من الأمم ويفيض في ذلك إفاضة عالم متمكن غزير المادة آخذ بالأطراف .

فهو حين يقول بأن الهنود « يتقنون في الأرض أنها أرضهم وفي الناس أنها جنسهم وفي الملوك أنهم رؤسائهم وفي الدين أنه نحلتهم وفي العلم أنه ما معهم » (ص ١٠) ، يأتي إلا أن يكون منصفاً في بحثه ، برغم ما لحظه من تعاليهم عليه ، فيقرر بأن أوائلهم لم يكونوا بهذه المثابة من الغفلة « فهذا براهمن أحد فضلائهم يقول بأن اليونانيين وهم أنجاس لما تخرجوا في العلوم وأنافوا فيها على غيرهم وجب تعظيمهم » .

وعلة اعتبار الهنود من سواهم أنجاساً هي كما يراها البيروني لقتلهم البقرة وذبحها وأكلهم للحمها . ويقول بأن تقديسها كان أصلاً بوصفها حيواناً نافعا يخدم في الأسفار وينقل الأثقال ويفيد في الفلاحة والزراعة ويمد الناس بألبانه . ثم يشير من بعد ذلك (ص ٢٧١) إلى حكيم آخر من حكماء الهند عارض هذه التفرقة « قال باسديو في طلب الخلاص : إن العاقل قد تساوى عنده

البرهمنى وچندال ، والصدیق والعدو ، والأمین
والخائن ، والحیة وابن عرس . فان كان العقل هو
الذى سوى فالجهل هو الذى فصل وفضل .

ويقول فى ذلك ، على ضوء مشاهداته ، بأن
الإماتة فى الأصل محظورة عليهم بالإطلاق ولكن الناس
يقرمون إلى اللحم وينبذون فيه وراء ظهورهم كل أمر
ونهى .

ويقسم الهنادكة الخلائق إلى أجناس ثلاثة هى على
ما ورد فى كتاب سانك (ص ٤٣) : الروحانيون فى
الأعلى ، والناس فى الوسط ، والحيوانات فى الأسفل .

ولا يكتفون بذلك حتى يسلكوا أبناء جنسهم
فى طبقات أربع عليها البراهمة ، وهم نقاوة الجنس
ولذلك صاروا عندهم خيرة الإنس ، والطبقة التى
تلوهم هى كشر (الأكشيرية) ورتبتهم عن رتبة
البراهمة غير متباعدة جداً ، ودونهم بيش (الويشية) ،
وهاتان الطبقتان الأخيرتان متقاربتان . وأحط هذه
الطبقات هى شودر .

ويقول باسديو إن البرهمن يجب أن يكون وافر
العقل بادی النظافة مقبلاً على العبادة مصروف الهمة إلى
الديانة .

وأن يكون كشر شجاعاً ذلق اللسان مهيباً فى
القلوب غير مبال بالشدائد . وأن يكون بيش مشتغلاً
بالفلاحة واقتناء السوائم والتجارة . وأن يكون شودر
مجتهداً فى الخدمة والتملق متحجباً إلى كل واحد بها . وبهذا
تضم هذه الطبقات رجال الدين ، ورجال الحرب ،
والتجار وأصحاب الأراضى ، والصناع والعمال .

أما من عداهم فهم المنبوذون وهم هادى ودوم
وچندال وكلهم جنس واحد ، ويتعاطون أدناً الحرف .
وهم يرجعون إلى اختلاط بعض أبناء الطبقات الأولى
الثلاث بالشودر ، وهم بذلك منفيون منحنطون (ص
٤٩ ، ٥٠) ، لا يطاعهم غيرهم أو يخالطهم .

ويقض البرونى من بعد ذلك فى بيان المراحل التى
يمر بها البرهمن فى حياته الدينية وما يمارسه من الطقوس
وما يجوز له أن يشتغل به من الأعمال وما لا يليق ،
وينتقل من بعد ذلك إلى شرح أحوال كشر وبيش .
أما شودر فيذكر عنه بأنه للبرهمن بمثابة عبد يتصرف
فى أشغاله ويخدمه . وكل عمل يخص البرهمن من التسابيح
وقراءة بيذ (الكتاب المقدس) وقرابين النار فهو
محظور عليه ، حتى أنه وبيش إن صح عليهما قراءة
بيذ رفعهما البراهمة إلى الولى فقطع لسانهما . أما ذكر
الله وعمل البر والصدقة فهو غير ممنوع عنه . وكل من
تعاطى ما ليس لطبقته أن يتعاطاه كالبرهمن التجارة
وشودر الفلاحة فهو آثم (ص ٢٦٧ - ٢٧١) .

وهو فى حديثه عن معتقدات الهند يذكر ما يروج
عندهم فى ذلك من الخرافات والأوهام ، ويشير إلى
فرقة الشمنية عندهم وكانت على بغضاء شديدة للبراهمة ،
وقد انتشرت تعاليمها فى خراسان وفارس والعراق
وبلغت الشام ، حتى ظهر زرادشت ودعا بالمجوسية
فاحتلت مكانها . ويقرر بوضوح لا لبس فيه اعتقاد
الهنود فى وحدانية الله ويسرد علينا آراءهم فى صفاته جل
جلاله . ويبدو التوحيد عندهم جلياً فيما ينقله عنهم حين
يحكى عن ندوة لبعض حكمائهم سأل فيها أحد ملوكهم
عن معنى من المعانى الإلهية ، فيجيبه الحكيم : نقلاً عن
براهمن « إن الله هو الذى لا أول له ولا آخر لم يتولد عن
شئ ولم يولد شيئاً إلا ما يمكن أن يقال أنه هو ولا
يمكن أن يقال أنه غيره ، وهل يمكن إدراك معرفته حتى
يعبد حق عبادته إلا بالاستغفال به عن الدنيا بالكلية
وإدامة الفكر فيه » (ص ٣٨) .

ويبسط لنا البرونى نظرية التناسخ عند الهنود بسطاً
كافياً فى كتابه ، وينقل عنهم أن الأرواح غير مائة
ولا متغيرة وإتما تتردد فى الأبدان . ويذكر لنا كذلك
أن مانى حين نفى من إيران فدخل أرض الهند نقل

التناسخ منهم إلى نحلته ، وأن الصوفية قد تأثروا بهذه النظرية إذ يجزون حلول الحق في الأمكنة كالسما والعرش والكرسى ومنهم من يجزه في كل الكائنات (ص ٢٤ - ٢٧) .

كما نحدد التعريف بالصوفية في رأيه فيقول في ص ١٦ « السوفية وهم الحكماء ، فان سوف باليونانية الحكمة وبها سمي الفيلسوف بيلا سوبا أي محب الحكمة ، ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سمو باسمهم ، ولم يعرف القلب بعضهم فسميهم للتوكل إلى الصفة وأنهم أصحابها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم صحف بعد ذلك فصير من صوف التيوس » وينقل البيروني إلينا قدراً من عادات الهنادكة ورسومهم القديمة فيقول بأنه لا يفرق بين الزوجين إلا الموت إذ لا طالق لهم ، وأن القانون في النكاح عندهم أن الأجنبي أفضل من الأقارب ، وما كان أبعد في النسب من الأقارب فهو أفضل . ومنهم من يرى عدة النساء بحسب الطبقات حتى يكون للبرهن أربعاً ولكشتر ثلاثاً ولييش اثنتين ولشودر واحدة . ويجوز لكل واحد من أهل الطبقات أن يتزوج في طبقته وفيها دونها . ولا يخل له أن يتزوج من طبقة فوق طبقته . ويكون الولد منسوباً إلى طبقة الأم (٢٧٨) .

والمرأة إذا مات عنها زوجها فليس لها أن تتزوج ، وتقبل على حرق نفسها خوف الزلل ما لم يكن لها ولد يتكفل بصيانتها وحفظها .

والأصل في الموارث عندهم سقوط النساء منها ما خلا للإبنة فان لها ربع ما للابن ، وجهازها من ميراثها . أما الزوجة فان آثرت الحياة ولم تحرق نفسها كان على الوارث رزقها وكسوتها ما دامت (ص ٢٨١) والدعاوى عندهم تسمع بالكتاب المكتوب على المدعى عليه ، فان لم يكن فالشهود بغير كتاب ، ولا أقل في عددهم من أربعة فما فوقها ، إلا أن تكون عدالة

الشاهد مقررة عند القاضي فيجيزها ويقطع بشهادة ذلك الواحد من غير أن يترك التجسس في السر والاستدلال بالعلامات في العلانية وقياس بعض ما يظهر له إلى بعض والاحتياط لاستنباط الحقيقة ، فان عجز المدعى عن البينة لزم المنكر البين (٢٧٩) .

والبيروني حين يتحدث عما عند الهنود من تراث ضخم يناقش تعريفهم للعلم بأنه هو طريق الخلاص ، وما يتبع ذلك من قولهم بأن الأوجه التي يحصل بها العلم للعالم هي ثلاثة : أحدها إلهام بلازمان مع الولادة والمهد ، والثاني بالإلهام بعد الولادة ، والثالث بتعلم وبعد زمان كسائر الناس . وقولهم كذلك أن الوصول إلى الخلاص بالعلم لا يكون إلا بالزورع عن الشر (ص ٣٦) وهو يحصى لنا كذلك الكثير من كتبهم في الفلك والرياضة والنجوم وما عندهم من آلات دقيقة ومقاييس وموازين وما يستخدمونه من أدوات في الكتابة .

هذا كما يقارن بين عروضهم والعروض العربي ويذكر أنواع الشعر عندهم .

ويلاحظ أن الهنود يسمون الشيء الواحد بأسماء كثيرة جداً ، والمثال الشمس فانهم سموها بألف اسم ، على ما ذكر . كتسمية العرب الأسد بقريب من ذلك . وهو عنده من أعظم معائب اللغة (ص ١١٢) .

ويشير في حديثه عن كتبهم أنهم يرون كتابتها نظماً في الغالب . إذ يرون أن المنثور أقبل للفساد من المنظوم فضلاً عن أن ذلك مما يسهل استظهارها (ص ٦١) ، (٦٦) . (وهذا يكون العرب قد قلدوا الهنود في ذلك) ويتحدث البيروني حديثاً مستفيضاً عن ملامح الهند الجغرافية فيصف أنهارها ومخارجها وممراتها . وجبالها وما يرويه الناس من أقاصيص عنها ، ويرسم حدود ممالكها وما بها من مدن ، ويحدد لكل مكان يذكره موقعه الجغرافي وموضعه على خطوط الطول والعرض .

ويتوهم بعض المستشرقين خطاه في تحديد مواقع
أماكن بعضها ، ومن ذلك ما ذكره Elliot في
الجزء الثاني من كتابه في تاريخ الهند (ص ٣) حين
يقول بأن البيروني يذكر تانبشر في الدوآب مما يدل على
أنه لم يسافر إلى الشرق من لاهور .

ولم يفتن هذا المؤرخ إلى أن بالهند كثيراً من الأماكن
التي تشترك في اسم واحد . من ذلك حيدر آباد نجدها
مدينة في الدكن وأخرى في السند ، ثم الله آباد وجلال
آباد وتعرف بهذه الأسماء جملة مدن في جهات متفرقة
بشبه القارة الهندية .

النموذج الأول

الباب الثاني « في ذكر اعتقادهم في الله سبحانه » .
إنما اختلف اعتقاد الخاص والعام في كل أمة
بسبب أن طباع الخاصة ينازع العقول ويقصد التحقيق
في الأصول ، وطباع العامة يقف عند المحسوس ويقنع
بالفروع ولا يروم التدقيق وخاصة فيما افتنت فيه الآراء
ولم يتفق عليه الأهواء . واعتقاد الهند في الله سبحانه أنه
الواحد الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء . المختار في
فعله ، القادر الحكيم الخبي المدبر المبقى الفرد في
ملكوته عن الأضداد والأنداد . لا يشبه شيئاً ولا يشبهه
شيء .

ولنورد في ذلك شيئاً من كتبهم لئلا تكون
حكايبتنا كالشيء المسموع فقط . قال السائل في كتاب
ياتنجل : من هذا المعبود الذي ينال التوفيق بعبادته ؟
قال المحيب : هو المستغنى بأزليته ووحدانيته عن فعل
لكافأة عليه براحة تؤمل أو ترتجى ، أو شدة تخاف
وتنتى ، والبرئ عن الأفكار لتعاله عن الأضداد
المكروهة والأنداد المحبوبة . والعالم بذاته سرمداً إذ العلم
الطارئ يكون لما لم يكن بمعلوم وليس الجهل بمنجته
عليه في وقت ما أو حال .

ثم يقول السائل بعد ذلك : فهل له من الصفات
غير ما ذكرت ؟

ويقول المحيب : له العلو التام في القدر لا المكان
فانه يجل عن التمكن ، وهو الخير المحض التام الذي
يشтаقه كل موجود : وهو العلم الخالص عن دنس
السهو والجهل .

قال السائل : أفتصفه بالكلام أم لا ؟

قال المحيب : إذا كان عالماً فهو لا محالة متكلم .

قال السائل : فان كان متكلماً لأجل علمه فما الفرق

بينه وبين العلماء الحكماء الذين تكلموا من أجل علومهم ؟
قال المحيب : الفرق بينهم هو الزمان ، فانهم تعلموا فيه
وتكلموا بعد أن لم يكونوا عالمين ولا متكلمين ، ونقلوا
علومهم إلى غيرهم . فكلامهم وإفادتهم في زمان ،
وإذ ليس للأمر الإلهية بالزمان اتصال فالله سبحانه
عالم متكلم في الأزل ، وهو الذي كلم إبراهيم وغيره من
الأوائل على أنحاء شتى ، فمنهم من ألقى إليه كتاباً ،
ومنهم من فتح لواسطة إليه باباً ، ومنهم من أوحى إليه
فقال بالفكر ما أفاض عليه .

قال السائل : فمن أين له هذا العلم ؟

قال المحيب : علمه على حاله في الأزل ، وإذ لم
يجهل قط فذاته عالمة لم تكتسب علماً لم يكن له ، كما
قال في بيذ الذي أنزله على إبراهيم : « احمداوا واملدحوا
من تكلم بيذ وكان قبل بيذ » .

قال السائل : كيف تهب من لم يلحقه الاحساس ؟

قال المحيب : تسميته تثبت إنيته فالخير لا يكون
إلا عن شيء والاسم لا يكون إلا لمسمى . وهو إن
غاب عن الحواس فلم تدركه عقلته النفس وأحاطت
بصفاته الفكرة ، وهذه هي عبادته الخالصة ، وباللواظبة
عليها ينال السعادة ؛ فهذه كلامهم في هذا الكتاب
المشهور .

وفي كتاب كيتا ، وهو جزء من كتاب بهارث ،
فيما جرى بين باسديو وبين أرجن ، أني أنا أكل من
غير مبدأ بولادة ومنتهى بوفاة ، لا أقصد بفعل مكافأة
ولا أختص بطبقة دون أخرى لصداقة أو عداوة ، قد
أعطيت كلا من خلقى حاجته في فعله ، فمن عرفني
بهذه الصفة وتشبه في إبعاد الطمع عن العمل انحل وثاقه
وسهل عتاقه وخلاصه .

وهذا كما قيل في حد الفلسفة أنها التقليل (التعقل)
بالله ما أمكن ، وقال في هذا الكتاب : أكثر الناس
يلجئهم الطمع في الحاجات إلى الله ، وإذا حققت الأمر
لديهم وجدتهم من معرفته في مكان سحيق ، لأن الله
ليس بظاهر لكل أحد يدركه بحواسه فلذلك جهلوه ،
فمنهم من لم يتجاوز فيه المحسوسات ومنهم من إذا تجاوزها
وقف عند المطبوعات ، ولم يعرفوا أن فوقها من لم يلد
ولم يولد ولم يحط بعين ، إنيته علم أحد وهو المحيط بكل
شيء علماً .

وتختلف كلام الهند في معنى الفعل ، فمن أضافه
إليه كان من جهة السبب الأعم ، لأن قوام الفاعلين
إذا كان به كان هو سبب فعلهم فهو فعله بواسطتهم ،
ومن أضافه إلى غيره فمن جهة الوجود الأدنى .
وفي كتاب سنانك قال الناسك : هل اختلف في
الفعل والفاعل أم لا ؟

قال الحكيم : قد قال قوم أن النفس غير فاعلة
والمادة غير حية فالله المستغنى هو الذي يجمع بينهما
ويفرق فهو الفاعل ، والفعل واقع من جهته بتحريكهما
كما يحرك الحى القادر الموات العاجز .
وقال آخرون إن اجتماعهما بالطباع فهكذا جرت
العادة في كل ناش بال .

وقال آخرون الفاعل هو النفس لأن في بيد أن كل
موجود فهو من يورث .

وقال آخرون الفاعل هو الزمان فان العالم مربوط
به رباط الشاة بحبل مشدود بها حتى تكون حركتها

بحسب انجذابه واسترخائه . وقال آخرون ليس الفعل
سوى المكافأة على العمل المتقدم . وكل هذه الآراء
منحرفة عن الصواب ، وإنما الحق فيه أن الفعل كله
للإادة لأنها هي التي تربط وتردد في الصور وتخلي ،
فهى الفاعلة وسائر ما تحتها أعوان لها على إكمال الفعل ،
ولخلو النفس عن القوى المختلفة هى غير فاعلة .

فهذا قول خواصهم في الله تعالى سبحانه ويسمونه
ايشفر أى المستغنى الجواد الذى يعطى ولا يأخذ ، لأنهم
رأوا وحدته في المحضة ووحدة ما سواه بوجه من الوجوه
متكررة ، ورأوا وجوده حقيقياً لأن قوام الموجودات
به ، ولا يمتنع توهم ليس فيها مع أيس فيه ، كما يمتنع
توهم ليس فيه مع أيس فيها .

ثم إن تجاوزنا طبقة الخواص من الهند إلى عوامهم
اختلفت الأقاويل عندهم ، وربما سُمجت كما يوجد
مثله في سائر الملل ، بل وفي الإسلام ، من التشبيه
والأجبار وتحريم النظر في شيء وأمثال ذلك . مثاله أن
بعض خواصهم يسمي الله تعالى نقطة لبرئه بها عن
صفات الأجسام ، ثم يطالع ذلك عاميهم فيظن أنه
عظمه بالتصغير ، ولا يبلغ به فهمه إلى تحقيق النقطة
فيتجاوز سهاجة التشبيه والتحديد بالتعظيم إلى قوله أنه
بطول اثني عشر إصبعاً في عرض عشر أصابع ، تعالى
عن التحديد والتعديد . ومثل ما حكيناه من إحاطته
بالكل حتى لا يخفى عليه خافية فيظن عاميهم أن
الإحاطة تكون بالبصر والبصر بالعين والعيان أفضل
من العور فيصفه بألف عين عبارة عن كمان العلم ،
 وأمثال هذه الخرافات الشنعة عندهم موجودة وخاصة
في الطبقات التي لم يسوغ لهم تعاطي العلم على ما يجيئ
ذكرهم في موضعه .

النموذج الثاني

من الباب السادس عشر « في ذكر معارف من
خطوطهم وحسابهم وغيره وشيء مما يستبدع من رسوهم » .

إن اللسان مترجم للسامع عما يريد القائل فلذلك قصر على راهن الزمان الشبيه بالآن ، وأنى كان يتيسر نقل الخبر من ماضى الزمان إلى مستأنفه على الألسنة وخاصة عند تناول الأزمنة لولا ما أنتجت قوة النطق فى الإنسان من إبداع الخط الذى يسرى فى الأمكنة سريان الرياح ومن الأزمنة إلى الأزمنة سريان الأرواح فسبحان متقن الخلق ومصالح أمور الخلق .

وليس للهند عادة بالكتابة على الجلود كالليونانيين فى القديم . فقد قال سقراط حين سئل عن تركه تصنيف الكتب : لست بناقل العلم من قلوب البشر الحية إلى جلود الضأن الميتة . وكذلك كانوا فى أوائل الإسلام يكتبون على الأدم كعهد الخبيرين من اليهود وككتاب النبى صلى الله عليه إلى كسرى ، وكما كتبت مصاحف القرآن فى جلود الظباء والتوراة تكتب فيها أيضاً . فقوله تعالى ، يجعلونه قراطيس ، أى طوامير ، فإن القراطيس معمول بمصر من لب البردى يبرى فى لحمه . وعليه صدرت كتب الخلفاء إلى قريب من زماننا إذ ليس ينتقاد لحك شىء منه وتغييره بل يفسد به . والكواغد لأهل الصين ، وإنما أحدث صنعها فى سمرقند سبى منهم ثم عمل منه فى بلاد شتى فكان سداداً من عوز . فالهند أما فى بلادهم الجنوبية فلهم شجر باسق كالنخل والنارجيل ذو ثمر يؤكل وأوراق فى طول ذراع وعرض ثلاث أصابع مضمومة يسمونها تادى ويكتبون عليها ، ويضم كتابهم منها خيط ينظمها من ثقبه فى أوساطها فينفذ فى جميعها . وأما فى واسطة المملكة وشمالها فانهم يأخذون من لحاء التوز شجر الذى يستعمل نوع منه فى أغشية الفسى ويسمونه بهوج فى طول ذراع وعرض أصابع ممدودة فما دونه ، ويعملون به عملاً كالتدهين والصقل يصلب به ويتملس ، ثم يكتبون عليها . وهى متفرقة يعرف نظامها بأرقام العدد المتوالى ، ويكون جملة الكتاب ملفوفة فى قطعة ثوب ومسدودة بين

لوحين بقدرهما . واسم هذا الكتاب بوقى ، ورسائلهم وجميع أسبابهم تنفذ فى التوز أيضاً .

فأما خطهم فقد قيل فيه أنه كان اندرس ونسى ولم يهتم له أحد حتى صاروا أميين . وزاد ذلك فى جهلهم وتباعدهم عن العلم حتى جدد بياس بن برأشر حروفهم الخمسين بالهام من الله . واسم الحرف أكثر ، وذكر بعضهم أن حروفهم كانت أقل ثم ترايدت وذلك ممكن بل واجب . فقد كان آسيذس صور لتخليد الحكمة ستة عشر رقماً وذلك فى زمان تسلط بنى إسرائيل على مصر ، ثم قدم بها قيمش واغنون إلى اليونانيين فزادوا فيها أربعة أحرف واستعملوها عشرين . وفى الأيام التى فيها سُم سقراط زاد سمونون فيها أربعة أخرى فتمت عند أهل أثينية حينئذ أربعة وعشرين وذلك فى زمان اردشير بن دارا بن اردشير بن كورش على رأى مؤرخى أهل المغرب . وإنما كثرت حروف الهند بسبب إفراد صورة للحرف الواحد عند تناوب الإعراب لإياه والتجويف والخمزة والامتداد قليلاً عن مقدار الحركة ، والحروف فيها ليست فى لغة مجموعة وإن تفرقت فى لغات وخارجة من مخارج قلما تنقاد لإخراجها آلاتنا فانها لم تعتمده بل ربما لا تشعر أسماعنا بالفرق بين كثير من اثنين منها .

وكتابتهم من اليسار نحو اليمين كعادة اليونانيين ، لا على قاعدة ترتفع منها الرؤوس وتنحط الأذنان كما فى خطنا ، ولكن القاعدة فوق وعلى استقامة السطر لكل واحد من الحروف . ومنها ينزل الحرف وصورته إلى أسفل . فان علا القاعدة شىء فهو علامة نحوية تقيم إعرابه .

فأما الخط المشهور عندهم فيسمى سدماترك وربما نسب إلى كشمير ، فالكتابة فى أهلها . وعليه يعمل فى بارانسى . وهو وكشمير مدرستا علومهم . ثم يستعمل فى مدديش أعنى واسطة المملكة . وهى ما حول كنوج فى جهاته . ويسمى أيضاً آرجافرت .

حروفهم) وإنما هي صورة مفردة له للتبرك مع التنزيه
كاسم الله عند اليهود فإنه يكتب في الكتب ثلاث
ياءات عبرية ، وفي التوراة يهوه بالكتابة وأذوني
باللفظ وربما قيل به فقط ، ولا يكتب الاسم الملفوظ
به وهو أذوني . وليسوا يجرون على حروفهم شيئاً من
الحساب كما نجريه على حروفنا في ترتيب الجمل . وكما
أن صور الحروف تختلف في بقاعهم كذلك أرقام
الحساب وتسمى أنك . والذي نستعمله نحن مأخوذ من
أحسن ما عندهم . ولا فائدة في الصور إذا ما عرف
ما وراءها من المعاني . وأهل كشمير يرقمون الأوراق
بأرقام هي كالتقوش أو كحروف أهل الصين لا
تعرف إلا بالعادة وكثرة المزاولة ، ولا تستعمل في
الحساب على التراب .

وفي حدود ما لوا أيضاً خطر يسمى ناكر لا يفاصل
ذلك إلا بالصور فقط . ويتبعه خط يسمى أردناكري
أى نصف ناكر لأنه ممزوج منهما . ويكتب به في
بهاتيه وبعض بلاد السند . وبعد ذلك من الخطوط
ملقاي في ملقشو في جنوب السند نحو الساحل
وسيندب في بهنوا ، وهي المنصورة ، وكرنات في
كرنات ديش التي منها الفرقة المعروفون في العساكر
بكره ، وانبرى في انترديش ، ودروي في درور
ديش ولاري في لارديش وكوري في بورب ديش ،
أى ناحية المشرق ، وبيكشك في أودنپور هناك وهو
خط البُد .

ومفتتح الكتب عندهم بأوم الذي هو كلمة
التكوين كافتتاحنا باسم الله تعالى (وصورته ليست من



السيد بيير كورني

بمعلم

الدكتور كمال فريد

أستاذ الأدب الفرنسى المساعد بجامعة عين شمس

(١٦٧٣) وبوالو (١٦٣٦ - ١٧١١) . على كل فانه مما لا شك فيه أنه لم يترافع إلا مرات قليلة ويرجع ذلك إلى أنه لم يكن طلق اللسان فلا يسترعى التفات مستمعيه إلا نادراً . ولقد اعترف هو نفسه بهذه الحقيقة فقال : « وقلما يستطيعون الإنصات إلى دون ملل » . وعندما تبينت أسرته قصوره عن المرافعات المرتجلة ، اشترى (١) له والده فى سنة ١٦٢٨ وظيفتين إحداهما وظيفة محامى الملك فى إدارة المياه والغابات والأخرى وظيفة المحامى الأول للملك فى المحكمة البحرية بمدينة روان . ولم تكن هذه المناصب تدر على صاحبها راتباً دون أن تستلزم منه أية خدمة إذ أننا لو رجعنا إلى سجل الجلسات نجد أن كورنى أدى عمله بأمانة كاملة طوال إحدى وعشرين سنة حتى فى تلك السنوات التى كان يؤلف فيها أروع مسرحياته . وما فائدة هذه التفاصيل ؟ يجب إيضاح ذلك لنبين أن كورنى أطال إقامته فى بلده ولم يستقر نهائياً فى باريس إلا عندما بلغ السادسة والخمسين من عمره . وقد أضحى بعده عن مركز الحياة الأدبية والاجتماعية بباريس على إنتاجه الأدبى طابعاً خاصاً مميزاً .

كان المؤلف المسرحى الكلاسيكى (١) بيير كورنى قد تجاوز الثلاثين من عمره عندما مثلت مسرحية السيد التراجي - كوميديا (٢) فى ديسمبر سنة ١٦٣٦ إذ أنه ولد فى ٦ يونيه سنة ١٦٠٦ بمدينة روان بفرنسا . وهو ينتمى إلى أسرة برجوازية (٣) اشتغلت بالمحاماة والقضاء . فكان جده قاضياً وأبوه محامياً . وعندما بلغ التاسعة من عمره التحق بمدرسة الأباء اليسوعيين ببلده فنبغ فى دراسته وخاصة فى الشعر اللاتينى . وعندما بلغ السادسة عشرة من عمره قام بدراسة القانون الذى كان يعتبر وقتئذ من مستلزمات التربية الصحيحة فى الطبقة المتوسطة . وفى يونيه سنة ١٦٢٤ أى بعد أن أمضى سنتين فقط فى دراسته القانونية حصل على أجازة الحقوق وقيد اسمه فى سجل المحامين . ويدعى ابن اخته فونتونيل (١٦٥٧ - ١٧٥٧) أنه لم يترافع سوى مرة واحدة مما لا يمكن تصديقه . فقد ردوا هذا القول عن مولير (١٦٢٢ -

(١) أطلقت كلمة « كلاسيكى » على فئة من الكتاب والفنانين ، عاشوا فى فرنسا فى القرن السابع عشر ، وأصبح كثير من منهم ذوى شهرة تجاوزت الأفاق .

(٢) أى المساة الملعنة . وقد تجاوزوا فيما بعد عن هذه التسمية وأطلقوا عليها سنة ١٦٤٤ اسم تراجيديا فقط .

(٣) أى من الطبقة المتوسطة .

(١) كانت توجد تسعيرة خاصة للوظائف فى القرن السابع عشر ويتحتم دفع المال للحصول على بعضها .

وإذا كان كورنى قد افتقر كحكام إلى القرحة وطلاقة اللسان. فان هذا لم يمنعه من أن يشغل بحدارة تلك الوظائف التي تتطلب أحكاماً عادلة وحججاً قوية وبراعة أكثر من اعتمادها على البلاغة والفصاحة. وقد نمت عنده ذلك ميله واستعداده للمناقشة القضائية التي نجد لها بعض الأثر في مسرحية السيد حيث يتولى كل من دون دياج وشيمين الدفاع عن قضيته أمام الملك. مما يجعله يقرر ارجاء حكمه إذ أن الأمر كان من الأهمية بمكان ويستحق أن يتداول فيه مجلس القضاء.

وكان كورنى يتردد في أوقات فراغه على الصالونات^(١) الأدبية في بلدته بالرغم من انطوائه على نفسه. وكان شادي الحساسية ولذا سرعان ما فتحت قلبه لمحبة شابة من أهالي روان تدعى كاترين هو ولكنه لم يتزوجها وألف بهذه المناسبة مسرحية هزلية اتخذت موضوعاً لها تلك المغامرة العاطفية «ميليت أو الرسائل المزيقة». وقد انتهز كورنى فرصة مرور فرقة الأمير دى أورانج بروان وقدم لرئيسها الممثل موندورى تلك المحاولة المسرحية الأولى التي مثلت في باريس على مسرح «دى ماريه» في سنة ١٦٢٩. وقد صرح كورنى بأنها لاقت نجاحاً باهراً إذ تمكن مؤلف مسرحى للمرة الأولى أن يثير الضحك دون وجود شخصيات مهرجة فضلاً عن استعماله أسلوباً مهذباً. ومنذ ذلك التاريخ سعى كورنى ليفرض نفسه على جمهور باريس فكتب عدة مسرحيات جديدة منها «كليناندر» (١٦٣٢) و«الأرملة» (١٦٣٣) وهي مسرحية فكاهية تتميز بهزل المكيدة^(٢) ثم قدم «رواق باريس» (١٦٣٤) حيث ظهرت للمرة الأولى في إحدى المسرحيات الفكاهية شخصيات تنتمي

(١) المنتديات.

(٢) ينجم هزل المكيدة أو الموقف الخرج من الارتباك التي يقع فيها الأشخاص عند سير أحداث المسرحية، أو المواقف الغير المنتظرة التي تجمع أشخاصاً لا ينبغي أن يلتقوا أو تفرق بين أشخاص يبحثون عن بعضهم، أو الحديث بين شخصين يعتقدان أن هدفهما واحد مع أن الحقيقة عكس ذلك.

إلى الطبقة العليا. وفي العام ذاته قدم كورنى «الناعبة» و«الساحة الملكية». وترجع أهمية المسرحية الأخيرة إلى شخصية أليدور الذي يجمع أهم مميزات أبطال كورنى فإنه يقدر الحرية ويختبر قوة إرادته باخضاعه حبه لمطالب مجده. وقد نشر كورنى في سنة ١٦٣٥ مأساة «ميديه» فلم تلق نجاحاً. وفي سنة ١٦٣٦ عاد إلى المهامة بمسرحية «الوهم المضحك». ومع أننا لا يمكننا مقارنة مسرحيات كورنى الهزلية بمسرحيات مولير إلا أنها فاقت في النجاح تلك المسرحيات المتكلمة الحسنة السابقة لها. وبالرغم من هذا النجاح، فقد أبدع واشهر مسرحياته التراجيدية.

وقبل أن نتحدث عن مأساته الخالدة «السيد» (١٦٣٦) التي أوصلته إلى المحد والشهرة يجب أن نذكر بأن الحدث في المسرحيات التراجيدية السابقة له كان روائياً ومعقداً وتنقصه الوحدة المنطقية. وقد نقل كورنى مسرحية السيد التي تتكون من خمسة فصول عن مصادرها الأسبانية.

يكون المشهدين الأول والثاني من المسرحية مقدمة ممتازة. فحدث شيمين مع وصيفتها ألفير يعرفنا بالبطلين اللذين سيغفلان المقام الأول في المسرحية إذ تتضح محبة شيمين لرودريج وتمنيها أن تتاح لهما تلك الحرية التي تسمح له بالظهور في وضوح النهار. وعندما تنقل إليها وصيفتها حديث والدها عن موضوع زواجها تلمس فيها تلك الابنة المطيعة التي تترك له اختيار أحد اللذين تقدما للزواج منها وهما دون رودريج ودون صنتش مخفية حقيقة مشاعرها تجاه رودريج. ولحسن حظها يتفق اختيار والدها مع ميلها الشخصي. فتلقى كلمات والدها «إن ابنتي تستطيع أن تحبه وترضيني» التي تنقلها إليها ألفير صدى جميلاً في نفسها. ومما زاد سرورها إشادته بكفاءة رودريج وفضائل والده ومجد أسرته. لقد أدرك كورنى أن التوافق التام بين أسرتي رودريج وشيمين سينتقل إلى الضد على أثر قتل رودريج لوالد شيمين

في مبارزة بينهما . ومثل هذا التناقض من أهم الوسائل التي يلجأ إليها المؤلفون المسرحيون كما نشهد ذلك على سبيل المثال في الفصل الأخير من مسرحية « هرناني » (١٨٣٠) للكاتب الشهير فكتور هوجو (١٨٠٢ - ١٨٨٥) . ولقد أعلن الأب رأيه في رودريج وهو في طريقه إلى المجلس الذي سيختار فيه الملك مريباً لابنه ، هذا الاختيار الذي سيسبب النزاع الرهيب بين الأستين . وبالرغم مما زفته إليها الفير من الأخبار السارة فإنها تصارح وصيقتها بأنها تخشى القدر . ولا شك أن كورني أثبت أنه كاتب مسرحي من الطراز الأول بافتتاح مسرحيته بهذا المشهد إذ كما قال فولتير : « هل يمكن الاهتمام بالنزاع بين الكونت ودون دياج إذا لم تكن ملعين بالحب بين أولادهما ؟ » .

إن المشهد الثاني يظهر خلق ليونور ابنة ملك أسبانيا ويكشف عن الدور الذي تقوم به في المسرحية . إنها تشعر بميل شديد نحو رودريج ولكنها باعتبارها أميرة لا تستطيع أن تزوج إلا من أمير مثلها . وإن واجبتها وشرفها يحتمان عليها ألا تستجيب لنداء هذا الحب . ويمكننا اعتبارها بطلمة من أبطال كورني الذين يسعون قبل كل شيء للوصول إلى المجد ويعملون لنصرة الواجب والشرف . إنها تكافح بشجاعة لتنتصر على قلبها وعواطفها مضحية بحبها في سبيل ذلك . فقد امتدحت رودريج أمام شيمين لتدفعها إلى حبه كما صرحت بذلك لوصيفتها ليونور ولكنها لم تجد الراحة المنشودة لأن « الحب طاغية لا يرحم أحداً » . ومع ذلك لم تكف عن مقاومة مشاعرها فتعمل على تعجيل زواج شيمين لكي تقضى على كل أمل عندها في هذا الحب قائلة « إن أحلى آمالي قطع الأمل » في حبي .

وفي المشهد الثالث نشاهد الكونت والد شيمين ودون دياج والد رودريج خارجين من القصر . ويحسن أن ننقل هنا بعض الحوار الذي دار بينهما والذي نلمس فيه بعض الهجوم الموجه للسلطة المطلقة للملوك .

الكونت : وأخيراً قد نلت مرادك . وأن رعاية الملك رفعتك إلى منصب لم يكن يستحقه سوى . لقد عينك الملك مريباً للأمير .

دون دياج : إن هذا الشرف الذي يضيفه على عائلتي يوضح للملأ عدله وبين بجلاء كيف أنه يستطيع أن يكافئ عن الخدمات السابقة .

الكونت : إن الملوك مهما بلغوا من العظمة ، فإنهم مثلنا ومعرضون للخطأ كسائر البشر . ويكفي هذا الاختيار دلالة للحاشية على أن الملوك لا يجزلون العطاء على الخدمات الراهنة .

دون دياج : دعنا الآن من الحديث عن اختيار يثير نفسك . فإنني قد نلت هذا المنصب بالإكرام والاستحقاق . فعلينا بالخضوع للسلطة المطلقة للملوك . ومتى أراد الملك ثمة شيء فلا يجوز مناقشته . وإذا شئت فهيا نضيف شرفاً إلى الشرف الذي منحني إياه ولنسعى سوياً لربط أسرتنا برباط مقدس : أنت ليس لك إلا ابنة واحدة وليس لي إلا ابن واحد ، وبزفافهما يتأكد ما بيننا من الوداد . فأسد لنا هذا الجميل واقبل ابني صهراً لك .

الكونت : أصبح ابنك في مقام يسمح له بأن يطمح لنسب أعلى لما يداخله من رتبته هذه من الكبر والفخر . فتمتع بذلك ياسيدى وأدب الأمير . وعلمه عملياً كيف يجب أن يحكم ولاية ما . ويجعل الشعوب ترتعد تحت حكمه . وأن يهب إحسانه ووجهه للأبرار ويقسو على الأشرار .

دون دياج : يكفيه أن يقرأ تاريخ حياتي . فان لي ثمة أعمالاً باهرات .

الكونت : إن الأمثلة الحية لها ساطان وتأثير آخر . .
إن الذي فعلته في سنين عديدة لا يوازي
ما فعلت أنا في يوم واحد . فإن كنت
شجاعاً فيما مضى فأنا شجاع اليوم . وإن
في ساعدى هذا عضد المملكة . وإن غرناطه
وأرغونيا لترتجفان وترهبان بريق حسامى . .
لولاى لملككم الأعداء واسترقوكم بقوانينهم
دون دياج : إني أعلم أنك تخدم الملك بإخلاص منذ أن
كنت تحارب وتعمل تحت قيادتى . أما الآن
وقد بلغت من الكبر عتياً . فقد حللت
مقامى وأظهرت كفاءة نادرة . وأخيراً
كفى لا أطيل عليك الحديث . أقول إنك
أنت اليوم كشخصى بالأمر . . ولقد رأى
الملك أن يقدمنى عليك .

الكونت : لقد نلت ما كنت أنا جديراً به .

دون دياج : لا فإن من نال أمراً كان له أهلاً .

الكونت : ولكن كان يجب أن يعطى القوس باريها . .
وما بلغت هذا المنصب إلا لأنك من رجال
الحاشية القداماء .

دون دياج : لا بل قد نلته بأعمالي الجيدة .

الكونت : فلنوجز الحديث ونقول إن الملك قد راعى
في ذلك كبر سنك .

دون دياج : بل راعى الملك شجاعى . . ومن لم ينسل
هذا الأمر ليس له بأهل .

الكونت : لست له بأهل ! أنا ؟

دون دياج : نعم أنت .

الكونت : يا لوفاحتك أيها العجوز الجسور التي
تستحق جزاءها (وعندئذ يلمطه) .

دون دياج : (يستل سيفه ولكنه يعجز عن الضرب)
أعم عمالك وانزع روحى بعد أن جعلنى
العار الذى يحسر له وجهين سلالتي .

الكونت : فم تفكر وقد بلغ منك الضعف مداه ؟

دون دياج : آه ما أمر أن تخور قواى عند حاجتى إليها
في مثل هذا الظرف !

الكونت : أعمد سيفك فلست له أهلاً . . وداعاً .
أذهب وقص على أميرك تاريخ حياتك
عساه يتعلم منك .

لا يتعرض كورنى لتفاصيل ما دار في مجلس الملك
لأن ذلك لا يهم المشاهد في كثير أو قليل بل يكتفى
بذكر من وقع عليه الاختيار وينقل لنا الحوار الذى دار
بين الكونت ودون دياج خارج المجلس وفي غياب
الملك خلافاً لما ورد في الرواية الأسبانية التي استقى منها
كورنى . وقد أدى ذلك النقاش إلى لطم دون دياج
ومهاد للمبارزة التي ستم بين الكونت وابن دون دياج .
ولماذا يثير هذا النزاع اهتمامنا ؟ لأنه سيؤثر على الحب
الناشئ بين شيمين ورودريج كما أنه يجعلنا نعطف على
دون دياج الذى حاول المستحيل ليهدي من ثورة
الكونت وعلى مسلك ابنه رودريج الذى سينبرى للدفاع
عن أبيه العجوز حنظلاً على كرامته . وفي كل هذا
سيجعلى الدفاع عن شرف وكرامة ومجد العائلة الذى هو
من أهم مميزات مسرح كورنى .

وما أروع أسلوب كورنى إذ أن الحوار المطول
بين دون دياج والكونت تحول في النهاية إلى ثورة غضب
تجلت في تلك الردود السريعة التي لم يتجاوز بعضها بيتاً
واحداً من الشعر وأصبحت أشبه بأسنة الرماح في معركة
حامية الوطيس انتهت باهانة يتعذر الصمغ عنها عند أبناء
أسبانيا الذين يجرى في عروقهم الدم العربي ويضحون
بحياتهم في سبيل الكرامة والشرف . لقد استبدت الأثرة
بالكونت وفضل أن يضحى بسعادة ابنته على أن يرضخ
لمشيئة الملك . ولكننا نحن المشاهدون لم ينسينا هذا الصراع
الحب الذى يغمر قلبى شيمين ورودريج . ولا بد لنا من
أن نتوقع الكثير بينهما .

لم يجد دون دياج أمامه سوى ابنه رودريج ليدافع
عن شرفه وكرامته . فيدور بينهما الحديث الآتي :

دون دياج : هل أنت شجاع يا رودريج ؟

رودريج : أى شخص سواك يا والدى كائناً من كان
سيلمس ذلك على الفور .

دون دياج : ما أروعها غضبة ! . . وإني لأرى نخوة
شبابي في هذا الحماس الشديد . . فتعال
يا بنى . . تعال امح عارى وانتقم لى .

رودريج : ممن أنتقم ؟

دون دياج : من إهانة قاسية أصابت شرفنا ، من لطمة
يستحق لاطمها فقدان حياته لو لم يخنى

كبر سنى . هأنذا أهب لك السيف الذى
عجزت يدي عن حمله للانتقام به .

فاذهب يا بنى إلى هذا المتجبر وأرني بأسك
وشدة مراسك . فاغسل إهانة أبيك . فاقتله

أو ليقتلك . . إن من ستنازله رجل شديد
المراس . . ولكنى أزيدك معرفة به فهو

بالإضافة إلى أنه جندى شجاع وقائد عظيم
فهو . . .

رودريج : أرجوك أكمل .

دون دياج : والذ شيمين .

رودريج : وا . . .

دون دياج : لا تجب فأنا أعرف مدى حياك . ولكن
من يكون ذليلاً لا يكون أهلاً لأن يعيش .

وكلما زاد قدر المسىء اشتدت الإساءة . وقد
عرفت الإهانة ويلزمك الانتقام . ولا داعى

للمزيد . انتقم لى ولك واثبت أنك ابن
جدير بى . . .

أخذ دون دياج يثني على شجاعة الكونت ليحتمز
ابنه الشاب الطموح الذى يسعى وراء المجد على الثأر

منه . وفي البداية لم يذكر دون دياج اسم الكونت مما زاد
حب استطلاع رودريج وأوجد لديه رغبة شديدة

لإثبات شجاعته . وفي النهاية تعمد دون دياج ألا يقول
الكونت بل « والذ شيمين » . وما الحكمة في ذلك ؟

إن دون دياج وجد أن الظرف لا يسمح بمراعاة شعور
ابنه بل يتحتم أن يضع أمام عينيه التضحية الكبرى . إن

كل المشهد الخامس من الفصل الأول يهدف إلى إعلان
هذه الحقيقة . إن دون دياج يقدر مدى التضحية التى

يطالب بها ابنه . إنه يطالبه بأن يضحى بحبه ويخاطر
بحياته وإن كل شىء مهون في سبيل الشرف والمجد .

وهو واثق كل الثقة من أن ابنه سيأجى نداء الشرف
فيحافظ على مجده ومجد أسرته . وعندئذ انتاب رودريج

صراع عنيف ترجمه نجيب الحداد شعراً فقال :

يا زمان الأكدار ما ذى الشدائد

إن هذى السهام من كف عامد

مألت قلبى الرزايا وضافت

دونها مهجتي وقل المساعد

يا لئار أتى على غير عدل

يا لعدل أبدا على غير راشد

ما ترى حيلتى وقد وقع الخط

بان حولى وأى خطب أكابذ

أنتقاماً لوالدى والذى أط

لب منه ثارى لشيان والد

أم سكوئاً ومن أهين أبى وا

مجد منى بمجده متعاقد

ذاك أمر قد حار فيه جنائى

بين مجد ورثته عن أماجد

وغرام أضنى فؤادى فعن أير

هما ارتضى وأياً أجاهد

كيف يقوى قلبى على أخذ ثار

فيه يغدو لحبه وهو فاقد

يرفع الثار نصل سيفى لضرب

وغرامى فى طى قلبى يعاند

فأماي أمران إما انتقام
أو سلو والقلب ولهان واجد
أو غرام وعيشة تحت ذل
آه ضاقت مذاهبي والمقاصد
أخلى أي يهان أم أرضي
بانتقام كلا المصابين واحد
مات حظي من الهوى أو يموت ال
مجد مني كلاهما أنا ذائد
بين عشق ووالد وحبيب
وفخار يا قلب ما أنت قاصد
فلماذا أنا محب شفيق
بل لماذا ولدت من نسل ماجد
يا حساماً قلده لبلائي
ليتني لم أكن لبندك عاقد
أترى لم أحملك إلا لأخذ ال
شار من والد لمن أنا عابد
بل أنا لم أحملك إلا لأردى
بك نفسي فغير ذا لست واجد
فأني والحبيب عندي حبيبا
ن وكل يسؤني وهو حاقد
إذا ما انتقمت ضاع حبيبي
أو تبعت الهوى فذكرى خامد
عظم الخطب بي فيا نفس موق
فهو أولى وما الغرام بخالد
بل رويداً فإن تموتى يكن ذك
رك عاراً ولم يكن لك حامد
إذ يقول الأنعام مات ولم يدا
خذ بشأز والمرء بالعار بائد
وإذا الموت لازم فالأمت مد
رك شار فالحب ليس يعانده

فدعى من أي وليس من الخ
ب وذا حقه وما أنا جاحد
ولأبادر للانتقام ولو كا
ن قتيلي به لشيان والبد
لقد وصلنا هنا إلى مرحلة حاسمة إذ أن الضرورة
تحتم على رودريج أن يختار بين المجد والشرف وبين حبه
لشيمين . نلمس هنا الصراع العنيف الذي انتاب
رودريج قبل تحديده مسلكه . ويجد المشاهد نفسه أمام
مأساة . إنها لساعة حرجة تحدد مصير رودريج . إن كل
مستقباه يتوقف على قراره في هذه اللحظة . ولكي نقدر
عظمته يتحتم عليه أن يظهر لنا مدى تضحيته وروعة
مسلكه . وهذا من أهم ما يميز أبطال كورني فإنهم
يتحكمون في الأحداث . ومهما بلغ اضطرابهم فإن
هذا لا يحجب عنهم طريق المجد بل يسعون إليه رغم كل
العراقيل والعقبات .
نلمس في البداية شكواه وحيرته وهذا أمر طبيعي
بالنسبة لشاب لم يعيش إلا لحبه . ثم يبدأ الصراع الذي
ينتهي بنصرة الشرف والدفاع عن مجد العائلة . ولقد
حازت معاني هذه الأبيات إعجاب معاصري كورني
وباريس بأكملها . وما زلنا حتى اليوم نقدرها حق قدرها
وخاصة قوله الذي قرر فيه الإقدام على التضحية .
ومن أروع ما ذكر على لسان رودريج في هذا
المشهد السادس قوله : « إني أجلب بانتقامي كراهيتها
وغضبها كما أجلب بإحجامي عن الانتقام كراهيتها » .
وهنا يتجلى الحب الخيد إذ أن رودريج يدرك تماماً أنه
إذا تهرب من واجبه ستحتقره شيمين ولن ترضى
بخطيب لم يدافع عن شرف ومجد عائلته . وعندما تبين
رودريج أنه في جميع الحالات سيفقد خطيبته آثر أن
يقدمها على أن يبقى جديراً بها . وهكذا يتمشى الحب
الخيد مع الشرف .
وفي الفصل الثاني أرسل الملك فرناند مستشاره دون
أرياس لمقابلة الكونت وحثه على الاعتذار لمسلكه المتسم

بالخشونة . ولكنه استبد به الاعتزاز بالنفس ورأى أن
أى تراجع سيجعله يبدو في مظهر مخز . وهكذا تحدى
الكونت الملك والقدر ومهد بذلك للضربة التي ستصيبه .
ولعل هذا هو الأثر الذي أراد أن يتركه كورنى في نفوسنا
فندما واجه دون ارياس الكونت بقوله «احذر الصاعقة
بالرغم من كل انتصاراتك» أجابه الكونت : « أنا
أنتظرها بلا خوف منها » . وبمجرد خروج دون ارياس
وصل رودريج ودار بينه وبين الكونت نقاش حامى
الوطيس ، وكان أجمل ما جاء فيه قول رودريج :
« إن المقدرة لا تقاس بعدد السنين » و « هل من ينزع
منى الشرف يخشى أن ينزع حياتى » . وكل هذه الأمور
من شيات أبطال كورنى . كان الكونت في بادئ الأمر
يحدث رودريج بلهجة كلها تجبر وعجرفة وازدراء ،
وعندما لمس اعتزازه بنفسه وعزمه على الدفاع عن والده
أخذ يقدر هذا الشاب الذى قرر التضحية بحياته تمشياً
مع قانون الشرف وحرصاً على مجد أسرته . وقد حاول
أن يثنيه عن عزمه فأخذ يحدثه دون جدوى عن مشروع
زواجه من ابنته شيمين .

ولكن ماذا كان شعور شيمين بعد تلك الإهانة
التي لحقت بوالد خطيبها . يمكننا أن نستشف ذلك من
خلال الحوار الذى دار بينها وبين أوراك .

أوراك : ليس ثمة ما يوجب خوفك منه . إنه يحبك
حبا لا مزيد عليه فهو لذلك لا يجسر أن
يأتى بما تكرهين . وعند أول كلمة منك
يزول غضبه .

شيمين : يا لعظيم مصائب إذالم يطعنى ! وإذا أطاعنى
فاذا يقول الناس عنه ؟ ثم هو من سلالة
شريفة فكيف يطيق أن يتحمل مثل هذه
الإهانة العظيمة .

وهنا نجد أن شيمين تعزى بكرامتها أما اعتزاز
وترى أنه إذا سكت رودريج على إهانة والده فهو غير

أهل لها وإن قاتل والدها فإنها لن تكون أحسن حظاً
لأنها ربما تفقده أو تفقد والدها . وقد استصوبت
أوراك رأيها . وفجأة نقل أحد خدام القصر خبراً مؤداه
أن الكونت ورودريج خرجا من القصر وهما يتنازعا
ويتناقشان بصوت منخفض . وعندئذ صاحت شيمين :
« لا شك أنهما يتضاربان » فاختلت بنفسها فى انتظار
الفاجعة . أما أوراك فبدأ يعاودها الحنين لى حب
رودريج . وهى وإن كانت تشفق على صديقتها إلا أنها
أدركت أن هدم سعادة شيمين سينبئ عليها آمال واسعة
بالنسبة لها . وأن الخطر المحقق بهذا الفارس الشجاع أخذ
يوقظ فى نفسها تلك العواطف الشاعرية إذ أن الانتصار
سيضفى عليه مجداً عظيماً . وإذا كان يتعذر عليها أن تنزل
لى مستواه ، فهل هنالك ما يحول دون أن يرتفع لى
مستواها بأعماله المحيدة وانتصاره الباهر . ولكن ما ضرورة
الزج بهذه الأميرة فى هذه المسرحية ؟ لا شك أن كورنى
أراد منذ بداية المسرحية أن يصفى عظمة على بطله وأن
يظهره فى مظهر الكائن العظيم الذى هو محط أنظار الفتاة
الأولى فى أسبانيا وأعنى بها ابنة الملك . وكل هذا يهيب
أذهاننا لتقبل كل ما نسمعه ونشاهده من تصرفات لهذا
البطل طوال المسرحية .

ولقد استعان كورنى بشخصية أخرى انبرت للدفاع
عن الكونت . وقد جاء ذكرها منذ بداية المسرحية
باعتبارها شخصية تحب شيمين وتتمنى الزواج منها رغم
أن هذه الأخيرة لا تبادلها الحب وأعنى بها دون صنش :
وذلك ليستعين به ليهو مسرحيته كما سنوضح ذلك
 فيما بعد .

ولقد أصاب كورنى بتمهيده لتدخل هذه الشخصية
فى النهاية وفى تبرير مسلكها . إن هذه العبقرية لا تهمل
التفاصيل وترن كل شىء . أسوة بالأميرة شعر دون
صنش بالرضا عند علمه بالإهانة التى لحقت بدون
دياج إذ أنه أدرك أنه يتعذر على رودريج الزواج من
ابنة من أهان أباه وهكذا توقع أن يتخلص من منافس

خطير . فبدأ يداعبه الأمل وأراد أن يكتسب مودة الكونت فانبرى للدفاع عنه أمام الملك . وفي هذه الأثناء وردت للملك أخبار مؤداها أن بعض سفن الأعداء ظهرت في النهر كما علم في نفس الوقت من أحد الأشراف الأسبانيين بمصرع الكونت وأن ابن دياج غسل الإهانة التي لحقت بأبيه وانتقم له .

ولما علمت شيمين بقتل والدها في المباراة التي تمت بينه وبين رودريج أسرع إلى الملك مطالبة بأن يأخذ العدل مجراه . وعندئذ أراد دون دياج أن يدافع عن ابنه فطلب إليه الملك أن يرجئ دفاعه ليستمع إلى شكوى شيمين . ولما بدأ عرض القضية تولى كل من دون دياج وشيمين المرافعة . ومما قالته شيمين : « مولاي ، لقد مات أبي ونظرت بعيني دمه يسيل بغزارة من جنبه الشريف . هذا الدم الذي طالما دافع عن أسوارك . . وفي سبيل انتصارك . . ذلك الدم الذي لم تقلد المكارم على لإراقة نقطة منه قد أراقه رودريج في وسط ساحة قصرك » . ثم واصلت بعد ذلك دفاعها فقالت « وجدته جثة لا حراك فيها . ودمه يسيل من جنبه كأنه يكتب لي على الأرض واجبي نحوه » . وهكذا بعد أن أوضح لنا كورني مدى حبها لرودريج يكشف لنا هنا عن المرأة التي نخشى أن تلين أو تضعف وتحاول أن تحفز نفسها لتؤدي واجبها على الوجه الأكمل :

أما دون دياج فيفرض شخصيته على المجلس بكرامته وعظمتها الهائلة . إنه يحرم ألم هذه الضحية البريئة . وإن ثناءه على تصرف ابنه معتدل ولعل ذلك يرجع إلى بعض المرارة التي يشعر بها لأنه لجأ إلى شخص آخر ليزود عن شرفه . ولم يتردد دون دياج في أن يعرض على الملك استعداده للتضحية بحياته لانقاذ حياة ابنه الذي ذاد عن شرفه . وبما أنه عاش شريفاً فسيموت غير آسف .

وأهم ما يسترعى التفاتنا في الفصل الثالث تلك المقابلة التي تمت بين رودريج وشيمين بعد انقضاء ساعات معدودة على قتل الكونت . ولكن كيف يمكن أن يستسيخ الجمهور مثل هذه المقابلة ؟ لقد مهد لها كورني بأن يجعل رودريج يدخل إلى منزل شيمين قبل عودتها من القصر ويلتقي عند دخوله بالفير التي تنصحه بأن يبتعد عن الدار . وعندما سمعت خطوات سيدتها أجبرته على الاختفاء . وفي المشاهد التالية لا نراه ولكننا نعلم جيداً وجوده وبدا نعتاد تدريجياً على ذلك ونتوقع أن تتم مقابلة بينه وبين شيمين . وعادت شيمين وبصحبتها دون صنش الذي منح نفسه حق حمايتها وأبدى استعداده للدفاع عنها والانتقام من رودريج ولكنها أبت كى لا تسيء للملك الذي وعد بانصافها فنشعر بأنها مترددة في أن تعرض للمخاطر هذا الذي ما زالت تحبه ولذا صدرت عنها هذه العبارة المؤثرة « ما أشقائي » . وما أروع هذه الكلمة كما صرح فولتير بذلك . فإنها عندما أبلغت شكواها إلى الملك اعتقدت أنها أدت واجبها ولكنها تبين أن المحنة قاسية وأنه يتحتم عليها أن تعادى دائماً رودريج وبشئ الوسائل إلى أن يلفظ نفسه الأخير . وبالرغم من ذلك اكتشفت أنها لا تزال تحبه ولذا يتحتم عليها أن تقاوم عواطفها بشدة لتؤدي واجبها على الوجه الأكمل . وعندما تركها دون صنش فتحت قلبها لوصيفتها الفير كما يتجلى في هذه الأبيات التي ترجمها نجيب الحداد شعراً :

قد خلونا فصرت في خالواتي
حرة أن أبيض مكنتاتي
وأريك الحفى من نار حزني
وأسيل الدموع مزدوجات
فأني يا الفير قد مات لكن
كيف أرضى من قتله ثارات
والذي قد أماته هو حى
في فؤادى مضاعف حمراتي

يا دموعي اهطل فنصف حياتي
لمصاني أمات نصف حياتي
ثم إنى مضطرة لانتقام
للذى قد مضى بما هو آت
اقتل الآن شطر عمري حبا
للذى قد قضى وفي ذا مماتى

ثم أخذت تدرس حالة قلبها وعواطفها بلذقة وتوقف
الفيبر على حتمية مشاعرها .

الفيبر : استريحى يا شيمين .

شيمين : ويلاه ! كيف يمكنك الحديث عن الراحة
في مثل هذه النكبة العظمى . وكيف يمكن
أن يبدأ حزنى إذا كنت لا أستطيع أن
أبغض اليد التى سببتى ؟ وماذا يمكننى
أن أرجو سوى عذاب أبدي طالما أنى
أطالب بأن يأخذ العادل مجراه في جنابة
أحب جانيتها ؟

الفيبر : أبحرماك من أريك ولا تزالين تحبينه ؟

شيمين : ليس هو حبا يا الفيبر بل عبادة . إن شهوقى
تعارض مع الإهانة التى لحقتنى . وإنى
أجد الحبيب في شخص العادو . وإنى لأشعر
بالرغم من غضبى أن رودريج لا يزال
يحارب أبى في قلبى بلا انقطاع بين هجوم
ومضايقة وغلبة ودفاع . وبالرغم من
سلطان الحب على نفسى فإنى لا أزال
أميل إلى اتباع واجبى . وسأجرى دون
تردد إلى حيث ينادىنى الشرف .

وهكذا قدرت شيمين أن واجب الدفاع عن دم
أبها المسفوك أهم من حبا لرودريج . وعندما سألتها
الفيبر عما تفكر في القيام به . أجابتها بأنها ستبته لثقلته
ثم تموت على أثره وبذا تنهى متاعها وتحفظ بمجدها .
وعندما سمع رودريج هذه الكلمات تقدم لها لثقلته

فرفضت ذلك . فإزاء رفضها بدأ يبرر مسأله . فقد
قتل والدها الكونت ليحوج عاره ويبقى جديراً بها .
وعندئذ ردت عليه شيمين في حديث طويل قائلة :

« آه يا رودريج إننى وإن كنت عدوة لك إلا أنى
أعذرك فيما محوت من العار . ومهما بدت أحزاني فلن
ألومك وإنما أبكى مصيبتى . لأنى أعلم ما كان يتطلبه
الشرف بعد هذه الإهانة الشديدة . وقد أدبت واجبك
كرجل صالح وهكذا علمتنى بأن أقوم بواجبى . .
ومهما يكن في قلبى من عوامل حبك فإن عزة نفسى
تدعونى لأن أقتدى بك . ولقد أثبت بما أقرت نخوى
أنك جدير بى . فيجب على بطاب موتك أن أظهر
أنى جديرة بك » .

ويبدو في هذا ومن المسالك العام لبطل المسرحية
أعنى رودريج وشيمين ، أن الحب المحيد هو محور
المسرحية وهو الحافز والمحرك لتصرفات بطلها التى تبدو
متناقضة في الظاهر . ولقد رددت أغلب الكتب الأدبية
والدراسات النقدية أن محور هذه المسرحية وغيرها من
مسرحيات كورنى النزاع بين الواجب والعواطف
الذى ينتهى دائماً بانتصار الواجب . ولكن هذا غير دقيق
إذ أن الحد هو المبدأ والهدف وهو الشريعة والعقيدة التى
يسعى إليها أبطال كورنى . وقد اهتم كورنى بالأعمال
المجيدة لأنه عاصر الدسائس التى حيكت ضد ريشوليو^(١)
(١٥٨٥ - ١٦٤٢) واضطرابات حرب الثلاثين
عاماً^(٢) وقرأ مؤلفات بلزك (١٥٩٧ - ١٦٥٤)
وشابولان (١٥٩٥ - ١٦٧٤) وسرازان (١٦٠٣ -
١٦٥٤) .

إن ما دار من الحديث في المقابلة التى تمت بين
الخطيبين مؤثر جداً . فكورنى يذكر لنا في البحث الذى
نشره عن مسرحية السيد أنه لاحظ في المرات الأولى

(١) كان كوردينا من رجال الدين وعين رئيساً للوزارة
الفرنسية في سنة ١٦٢٤ . ومن مآثره إنشاء مجمع اللغة الفرنسية .
(٢) بدأت هذه الحرب في سنة ١٦١٨ وانتهت في سنة ١٦٤٨ .

لعرض مسرحيته ذففة عظيمة من المشاهدين لمعرفة ما سيحدث بين البطلين عندما يقف العاشق البائس أمام حبيبته وانتباهاً زائداً للحديث الذي سيدور بين البطلين في مثل هذه الحالة التي تدعو إلى الشفقة. ولا شك أنه في مثل هذه المقابلة الصعبة والتي كان يمكن أن تصدم المشاهدين يتصرف البطلان بصراحة كبيرة وكرامة عظيمة بحيث لا يمكن تجريحهما بل يكتسبان قلوب كل قاض عادل غير متحيز. فما أروع تبرير مسلكهما وما يتضمنه من تحليل عميق .

ولكن لماذا خاطر رودريج بنفسه وتوجه إلى بيت شيمين ؟ ربما يرجع ذلك إلى رغبته في رؤية شيمين ليعرف حكمها عليه ثم ليبرر مسلكه وأخيراً ليستندها في مصيبتها وليقدم لها وسيلة سريعة ومضمونة للانتقام لوالدها . ولا شك أن خطيباً عادياً كان سيقصر على الاعتذار بينما أن رودريج لا يأسف على شيء . عندما يؤكد أنه سلك مسلكاً لا غبار عليه فإنه مخلص ويعرف مقدماً أن شيمين ستقدر اعتزازه بكرامته وصراحته . ولقد أوجز لها بوضوح الأسباب التي دعتة للإقدام على قتل والدها . وهي أولاً قانون الشرف الذي لا بد أن يخضع له كل إنسان حساس ثم حبه . إن الحب المحيد هو الذي أمره أن يستجيب لنداء الواجب لأنه لا شك أن شيمين كانت ستحتقرة لو أخل بواجبه المقدس . وقد جاء بعد ذلك كفارس أمين ليعينها .

كان رودريج قد وصل إلى بيت شيمين قرب الغروب . وعند مغادرته في المساء قابل والده الذي لم يكن رآه منذ المباراة والذي كان يبحث عنه في كل مكان قلقاً على مصيره ومشتاقاً لأن يعبر له عن مدى سروره . وعندما رآه احتضنه وشكره من أعماق نفسه . أخذ رودريج يتمنى الموت لفقده سعادته وليثبت إخلاصه لشيمين . وأن هذا الموقف ليسترعى الالتفات . إن رودريج في هذا الوقت لم يعد له أي عمل يقوم به ولذا استسلم للأحزان . ولقد أحسن كورنى بإظهاره تردد

بطله بين الشرف والحب طوال هذه المسرحية . وهكذا يبدو دوره أكثر تأثراً . وبينما يفكر رودريج في الموت إذ بوالده يخبره باقتراب الأعداء من الوطن ويدعوه للذود عن حياضه حتى تصفح عنه شيمين ويعفو المالك عنه عند عودته مظفراً . وعندما ناداه العمل عاوده الأمل ، وظهر له جمال المحد : مجد يهجر خطيبته ويزيد قدره في عينها .

وفي الفصل الرابع وصل خبر انتصار رودريج وتقدير الشعب له إلى مسامع شيمين . وبالرغم من ذلك فلم تطلق العنان لحبها ولم تلن لأن مجددا يحتم عليها ذلك . لأنها تفر بشجاعة أن رودريج أهل لحبها ولكنها واثقة أن إرادتها لن تلين . ولقد أبدى المالك إعجاباً بشجاعته ووافق على تلقيبه بالسيد لأن أعداءه الأسرى دعوه هكذا ولأنه جدير بهذا اللقب . وأضاف قائلاً « إن الوطن الذي حميته يطالب مني الدفاع عنك . واعلم أن شيمين مهما تكلمت فلست أنصت لها إلا لتعزيتها . وهكذا أصبح رودريج بطلاً لدفاعه عن وطنه وأصبح الشعب بأمله يهتم بمصيره . وارتفع قدره في عين شيمين وبدا مهاد كورنى لنهاية المسرحية وأعد الجمهور لقبولها . وكان المالك يود أن يطيل الثناء على رودريج إلا أنهم أخبروه بوصول شيمين التي قدمت لتطلب منه أن يأخذ العدل مجراه . وهذه هي المرة الثانية التي تخضرت فيها شيمين لمقابلة المالك ولما تنقض بعد على المقابلة الأولى إلا ساعات معدودة . ويرجع ذلك إلى قانون وحدة الزمان الذي يقضى بأن أحداث المسرحية يجب أن يتيسر إتمامها في فترة وجيزة من الزمن لا تتجاوز أربعاً وعشرين ساعة . ولقد اعترف كورنى بذلك في البحث الذي نشره عن مسرحية السيد . ولا شك أن شيمين تلعب هنا دور ناكرة الجميل إذ أن الذي تطالب بعقابه أصبح الآن بطلاً محبوباً من الجميع وحاتراً على تقديرهم وحاملاً لإكليل المحد . وإن كانت تعلم جيداً أنها لن تستطيع عمل شيء تقريباً ضد منقذ الوطن ولكنها رأت أنه يتحتم

عليها أن تكافح ولو دون أمل لنثبت للجميع أنها لم تلق سلاحها .

ولكن هذه الشكوى الثانية تختلف عن الأولى إذ أن الملك وقد سمع بأن شيمين يحب رودريج أراد أن يختبرها . فأخبرها بأن رودريج مات على أثر انتصاره مثخناً بجروحه . فلاحظ الحاضرون اصفرار لونها وبدا عليها التأثر . وعندئذ صارحها الملك بأنه ما زال على قيد الحياة فتراجعت وقالت إن مفاعيل السرور والحزن واحدة في الإنسان . ولكن لم يصدقها الملك إذ أن حزنها كان بادياً للعيان . وبررت أن ما ظهر عليها من أمارات الحزن كان لموت رودريج قبل أن ينال القصاص الذي يستحقه على قتل أبيها . لقد ثارت جداً ولعل الشرف هو الذي جعلها تتظاهر بالغضب وتبالغ في رغبتها في الانتقام . حاولت بكل الطرق أن تمحو ذكرى الإهانة التي لحقتها لضعفها أمام الملك . وتمسكت بضرورة اختبار رودريج مرة أخرى . وصرحت بأن الفارس الذي سيأتيها برأس رودريج ستكون عروساً له . فأبدى دون صنش استعداداً للقيام بهذه المهمة . وصرح الملك بأنها ستزوج المنتصر أياً كان . فخذلت ثورة شيمين بعد ما شعرت بأنها أدت واجبها إلى النهاية .

وفي الفصل الخامس والأخير تمت مقابلة أخرى بين رودريج وشيمين . وهكذا نلمس باستمرار أن هذين البطلين محور المسرحية . ولما كانت دراسة النفوس الإنسانية هي شغل كورنى الشاغل ، فكلماً اقرب من النهاية أخذ يزيد اهتمامه بتطور عاطفة شيمين لأن نهاية المسرحية تتوقف على مسلكها . ولقد تحولت التجربة المادية الجديدة التي ألفت برودريج فيها إلى تجربة نفسية . وكلما اقرب موعد المباراة زاد قلقها . وفي هذه الأثناء تقدم منها خطيبها . وربما كانت تمنى حضوره ولكنها أخذت تفكر في سمعتها لأنه في هذه المرة حضر إليها في وضوح النهار وليس تحت جناح الظلام كما كان الحال في المرة الأولى . فأخذت تعاتبه على جسارته وطلبت إليه

أن ينسحب حتى لا تفقد شرفها . فبرر رودريج حضوره بأنه ذاهب إلى حنفته وقد جاء ليودعها . وعرفها بعزمه على عدم الدفاع عن نفسه . فوخته ودعته ليفكر في مجده وعظمته وفي الإشاعات التي ستروج ضده لو قتل : ولا شك أننا ندرك الحقيقة ونعلم أنها تفكر قبل كل شيء في نفسها وفي عدم استطاعتها العيش بدونها . وإزاء إصرار رودريج رجته أن يقاوم ليخلصها من دون صنش ويتزوج منها . وهكذا أكدت له حبها . وبممكننا أن نقول إن في هذه النهاية الحقيقية للمسرحية . ولكن بعد انسحاب رودريج رجعت إلى نفسها وندمت على صراحتها مع رودريج وتمنت أن تنتهى المباراة دون انتصار أحد الطرفين . وصممت على أن تلاحق رودريج وتبحث له عن أعداء جدد إذا قتل دون صنش . ولما كتب النصر لرودريج أمهلها الملك سنة حتى تنقضى فترة الحزن على والدها وأرسل رودريج لمحاربة الأعداء في موطنهم .

لعبت مسرحية السيد نجاحاً منقطع النظير ، وأبدى بوالو (١٦٣٦ - ١٧١١) ولا بروير (١٦٤٥ - ١٦٩٦) إعجابهما بها . ولكن بالرغم من ذلك فقد هاجمها البعض ، فأعلن سكوديرى (١٦٠١ - ١٦٦٨) أن موضوع المسرحية لا يساوى شيئاً ولا يتفق مع وحدات الزمان والمكان^(١) والحدث^(٢) ، وأن جمال المسرحية منقول . فاحتج جيه دى بلزك (١٥٩٧ - ١٦٥٤) أحد أنصار كورنى ، فطلب عندئذ سكوديرى حكم المجمع اللغوى ، فظهر في سنة ١٦٣٨ رأى المجمع في مسرحية السيد ، وقد رأى أن المسرحية لم تحترم الوحدات واللياقة ، ولكن بالرغم من ذلك يتجلى فيها سحر لا يمكن شرحه .

(١) إن الحدث يجب أن يتم في نفس المكان .

(٢) يجب أن يكون حادث المسرحية موحداً أو بتعبير آخر يجب أن ترتبط أجزاؤه ببعضها وتكون وحدة واحدة ولذا فمن الأفضل استعمال تعبير الحادث الواحد بدلاً من وحدة الحدث .

وقد دافع كورنى عن مسرحيته فذكر أن الحدث يتم فى أربع وعشرين ساعة ولكنه أقر أنه اضطر إلى أن يستعمل الحوادث . حقاً إن هذه الحوادث من الكثرة يمكن لتنقضى فى يوم واحد . وتم الحوادث فى إشيلية كما يقول كورنى وبذلك تحتفظ المسرحية بصفة عامة بوحدة المكان وإن كان المكان الخاص يتغير داخل نطاق إشيلية ، فأحياناً يكون قصر الملك ، وأحياناً أخرى منزل شيمين أو شارعاً أو ميداناً عاماً . أما الحوادث فهى تتتابع جيداً ، وإن كانت المشاهد ليست دائماً متماسكة إذ أن خشبة المسرح تبقى أحياناً خالية .

ترجمت هذه المسرحية إلى عدة لغات . وقد قام الشيخ نجيب الخداد بتعريبها بتصرف تحت اسم « زواية السيد - غرام وانتقام » .

لقد واصل كورنى لإنتاجه المسرحى فمثل فى سنة ١٦٤٠ مسرحية « هوراس » التى تهدف إلى إبراز مجد الوطن . كما مثل فى العام ذاته مسرحية « سينا أو رحمة أوجست » لإبراز مجده الرأفة والرحمة . وتعتبر هذه المسرحية من أنجح المسرحيات من الناحية الفنية . وبعد انقضاء فترة وجيزة على تمثيل سينا . تزوج كورنى من ابنة ضابط تدعى ماري دى لامبريير ، واستقر فى روان حيث عاش فى جو من الحنان والتقوى . ولكنه كان يذهب أحياناً إلى باريس ويتردد على صالون مدام دى رامبويه حيث قرأ على مسمع من الحاضرين فى سنة ١٦٤٢ مسرحيته الجديدة « بوليوكت » التى قوبلت بفتور . ولكن عندما شاهدها الجمهور فى سنة ١٦٤٣ أبدى حساسية أكثر من المترددين على الصالون الشهير . وترمى هذه المسرحية إلى إبراز مجد الاستشهاد .

وفى الفترة من سنة ١٦٤٣ إلى ١٦٥٠ أظهر كورنى نشاطاً ملموساً . وحاول اختراق مجالات مختلفة لإشباع ميوله الشخصية وإرضاء الجمهور الذى يود التغيير .

ففى عام ١٦٤٣ مثل كورنى مأساة « موت بومبيه » وملهامة « الكذاب » . ثم زاد فى العام التالى ملحمة المسرحية الكذاب . وقد جازاه مزاران^(١) (١٦٠٢ - ١٦٦١) بتقرير منحة ثابتة له . ومثل كورنى فى سنة ١٦٤٤ مسرحية « رودوبجون » التى نالت نجاحاً باهراً . وفى سنة ١٦٤٥ فشلت مسرحيته الدينية « تيودورا العذراء والشهيدة » فشلاً ذريعاً . ولكنه حاز تقدير الجمهور مرة أخرى عند تمثيل « هيراقليوس » (١٦٤٧) وعين فى السنة ذاتها عضواً بالمجمع اللغوى الفرنسى . وتلبية لطلب مزاران ، أخذ يعاد مسرحية نصفها كلام والنصف الآخر غناء وهى « أندروميد » التى اقتبسها من « تحولات أوفيد » . وفى العام ذاته مثلت مسرحية « دون صنش دى أرابجون » وهى تجمع بين المزل والشجاعة .

ولا يمكن أن ترقى أية مسرحية من مسرحيات هذه الفترة إلى مرتبة « السيد » أو « بوليوكت » . وقد أخذت العناية بالناحية الإنسانية تقل ولم نعد نشاهد النزاع المولم الذى كان يجعل موقف شيمين فى مسرحية السيد أو « أوجست » فى مسرحية سينا أو « سفير » فى مسرحية بوليوكت مؤثراً . فقد تجمد الأبطال فى قسوتهم أو فضيلتهم فكفوا عن الكفاح وبذا ابتعدوا عن الحقيقة . وكان يبحث كورنى أحياناً عن الشهوات الحارقة للطبيعة كما هو الحال فى مسرحية « رودوبجون » . ومن جهة أخرى تعقد الحدث لدرجة أنه أصبح لا يتفق مطلقاً مع الحقيقة .

وقد مثل بعد ذلك « نيكوميد » (١٦٥١) التى يسعى فيها لإبراز مجده الازدراء . واحتجب تقريباً منذ سنة ١٦٥٢ بعد فشله الذريع فى « بيرتاريت » وقرر الازتواء والتقاعد . واستمر ذلك إلى حوالى سنة ١٦٥٩ فأخذ يؤلف كتباً دينية لاقت نجاحاً باهراً لدى جمهور

(١) كوردينال تولى رئاسة الوزارة الفرنسية فى القرن السابع عشر .

المتدينين . وفي سنة ١٦٥٨ منحه « فوكيه » إعانة قدرها ألف جنيه وأشار عليه بكتابة مسرحية عن « أوديب » مثلها في سنة ١٦٥٩ .

وتعتبر الفترة من ١٦٥٩ إلى ١٦٨٤ فترة التقاعد . وقد كتب فيها حوالي إحدى عشرة مسرحية لم يستطع أن ينسق فيها بين العظمة والحقيقة الإنسانية . وبالرغم من ذلك فلا يمكننا أن ننكر أن هنالك بجالا في بعض هذه المسرحيات . وفي سنة ١٦٧٤ مثل مسرحية « سورينا » التي مرت دون أن تسترعى الالتفات بينما نجحت في العام نفسه مسرحية « إفيجيني » لراسين (١٦٣٩ - ١٦٩٩) نجاحاً باهراً . فترك كورني المسرح نهائياً وأخذ يبحث عن التعزية والتسلية في المشاعر

العائلية والتقوى . وبينما هو في عزلة عاد إليه بعض التقدير . فقد عمل الملك لويس الرابع عشر على تمثيل ست من مسرحياته في قصر فرساي كما أن الرعيل الجديد الذي تذر من مسرحياته الأخيرة بدأ يعود إليه . وفي أغلب أنحاء أوروبا بدأوا يمثلون مسرحياته ويترجمونها ويبدون إعجابهم بها . وقد أخذت كرسينا ملكة السويد تتحمس لمسرحياته كما رفعته أسبانيا وإيطاليا إلى الذروة .

لقد تمكن كورني من أن يخلق عالماً ممتاز بالبطولة والشجاعة والمجد ولقب بوالد التراجيديات الفرنسية إذ أنه أصلح التراجيديات أو بتعبير أدق جددتها ورفع من شأنها وقد وافته المنية في سنة ١٦٨٤ .



الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد

بسم

الدكتور محمود قاسم

عيد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة

فيه ، ويصيرون منه خيراً ورزقاً ، حتى بلغ من نفوذهم في عهد علي بن يوسف بن تاشفين أن ولاية الأقاليم ما كانوا يقطعون في أمر دون أن يوافق عليه أربعة من الفقهاء .

أما فيلسوفنا فهو أبو الوليد محمد بن أحمد ابن محمد بن رشد الذي كان ينتمي إلى أسرة من أكثر الأسر العربية شهرة في بلاد الأندلس ؛ إذ كانت أسرة علم وقضاء . وقد ولي ثلاثة أجيال منها وظيفة قاضي القضاة في مدينة قرطبة . ونريد بذلك أن الجد والأب والحفيد تناهوا على هذا المنصب الكبير .

وكان جد الفيلسوف القرطبي يسمى كحفيده ، أبا الوليد محمد بن رشد ، وكانت له شهرته في بلاد الأندلس . وفي شمال أفريقية بسبب فتاويه وخدماته السياسية والاجتماعية . وقد وصفه أحد كتاب التراجم في الأندلس بأنه « كان فقيهاً عالماً حافظاً للفقهاء مقدماً فيه على جميع أهل عصره ، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه .. من أهل الرياسة والعلم والبراعة والفهم : مع الدين والنضل والوقار والهدى الصالح .. تقلد القضاء بقرطبة ، وسار فيه

ربما كان مفكرو الغرب وأهله عامة أكثر معرفة بهذا الفيلسوف من معرفة خاصة المسلمين به . وأيا كان الأمر ، فقد كان أثره عظيماً في توجيه الثقافة الأوروبية منذ القرن الثالث عشر الميلادي ، سواء أكان ذلك التأثير في مجال الدراسة العلمية أم في مجال الدراسة الفلسفية والدينية . ويكفي أن نشر هنا إلى أن طلائع النهضة الحديثة الأوروبية كانوا ينسبون أنفسهم إليه ، فقالوا إنهم هم الرشديون اللاتينيون ، أما في مجال التفكير الفلسفي فما زال أثر ابن رشد واضحاً في فلسفة العصور الوسطى الأوروبية ، وبخاصة في تفكير توماس الأكويني ، أما في العصر الحديث فإن تفكيره ما برح ماثلاً في المدرسة الأكوينية الجديدة .

ولقد ظهر ابن رشد ، وعلا شأنه في دولة الموحدين ، وبخاصة في عهد كل من أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، وأبي يوسف يعقوب الذي جاء من بعده . وكانت دولة الموحدين ، على الرغم من تزمها ، تفسح في صدرها للعلماء والفلاسفة ، على عكس دولة المرابطين التي ضاقت بهؤلاء ، وقدمت عليهم طائفة الفقهاء ، وتركت لهم مجالاً يجولون

بأحسن سيرة وأقوم طريقة ، ثم استعفى فأعفى ...
وكان الناس يلجأون إليه ، ويعولون في مهماتهم
عليه ، وكان حسن الخلق ، سهل اللقاء ، كثير
النفع لخاصته وأصحابه ، جميل العشرة لهم ، حافظاً
لعهده كثير البر بهم .

أما والد ابن رشد الفيلسوف فهو أحمد بن محمد
ابن رشد ، وقد ولى هو الآخر قضاء قرطبة ، وتوفى
في سنة ٥٦٤ هـ ، أى بعد أن بدأ ابنه يشق طريقه
واسعاً إلى الرياسة والشهرة .

أما الحفيد ، صاحب كتاب « مناهج الأدلة في
عقائد الملة » ، فكان أكثر أفراد الأسرة شهرة وأبقاهم
ذكراً . وقد ولد في سنة ٥٢٠ هـ أى في سنة ١١٢٦م ،
وكانت طبيعة تربيته هي التي وجهته إلى طريق أسلافه ،
فحصل العلوم العربية والإسلامية ، ثم درس الطب
والحكمة على غرار كبار مفكرى الإسلام من أمثال
ابن سينا والفارابي . وقد عاصر ابن رشد فيلسوفاً
أندلسياً كبيراً ، وهو ابن طفيل صاحب القصة الفلسفية
المشهور « حى بن يقظان » ، كما كانت تربطه صلة
قوية بابن زهر المعروف بتفرغه لدراسة الطب
وممارسته والتأليف فيه . وربما كانت صلته بابن طفيل
أبعد أثرآ في توجيه حياته العملية والنظرية . فابن طفيل
هو الذى قدمه إلى الخليفة أبى يعقوب يوسف بن
عبد المؤمن الذى عنى بحشد العلماء والحكام في بلاطه ،
كما عنى بجمع كتب العلم والفلسفة من أقطار الأندلس
والمغرب ، حتى اجتمع له من العلماء وأهل النظر ما لم
يجتمع لملك قبله من ملوك المغرب وحتى كانت مكتبته
تضاهى مكتبة الحكم المستنصر بالله الأموى .

ومع هذا ، فإن ابن رشد لم يكن مجهولاً لدى
أسرة الموحدين ، فقد سبق أن ذهب إلى مراکش
لأول مرة في سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣م) تلبية لدعوة
عبد المؤمن بن على أول ملوك هذه الدولة ، لكنى يدلى
برأيه وخبرته في إنشاء عدد من المدارس في مراکش .

وقصة تقديم ابن طفيل له مشهورة معروفة
تتلخص في أن أباً يعقوب يوسف أراد أن يختبره في
مسألة من مسائل الفلسفة ، فأظهر ابن رشد الحرج ،
حتى طمأنه الأمير ، وفتح أمامه باب الحديث ، فأظهر
ابن رشد ما عنده ، فأعجب به الأمير ، ثم ما لبث
أن عهد إليه بمهمة شرح كتب أرسطو . فهض ابن رشد
بهذه المهمة على أكمل وجه ، وخصص قسطاً
كبيراً من وقته وجهده لإعداد هذه الشروح ، التي
عرف بسببها ، في أوروبا ، باسم « الشارح الأكبر » .
وما زال هذا اللقب وفقاً عليه حتى الآن . وإلى جانب
هذا العمل العلمى عهد إليه أمير المؤمنين بأن يلى
منصب القضاء في إشبيلية (٥٦٥ هـ - ١١٦٩م)
وبقى في هذه المدينة سنتين على الأقل ، ثم عاد إلى
قرطبة وتابع شروحه لأرسطو . وكان الخليفة يستعين
به ، بين حين وحين ، للقيام بمهام عديدة ، فقام
برحلات في مختلف بقاع الأبراطورية المغربية ،
وتنقل بين مراکش وإشبيلية وقرطبة .. ثم دعاه
أبو يعقوب في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢) إلى مراکش
وجعله طبيبه الخاص ، ثم ولاه وظيفة القضاء في
قرطبة . « فحمدت سيرته وتأثلت له عند الملوك وجاهة
عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ، ولا جمع مال ،
وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ، ومنافع
أهل الأندلس عامة . »

ولما مات أبو يعقوب يوسف ، وخلفه ابنه
أبو يوسف الملقب بالمنصور ، زادت مكانة ابن رشد
في هذه الدولة رفعة ، وقربه الأمير إليه على نحو
أفزع فيلسوفنا ؛ إذ كان يخشى كيد خصومه من
الفقهاء الذين كانوا يريدون الإطاحة ببطيخة العلماء
والفلاسفة ، حتى يستعيدوا مكانتهم التي كانت لهم
في دولة المرابطين ، ولم يكن ابن رشد بالخصم المالى
أو المناق ، ولم يكن يشعر نحو الفقهاء بكثير من

المودة ، ولا سيما أنه رأى مسلكتهم الذي عابه
أحد الشعراء فقال :

أهل الرياء لبستموا ناموسكم
كالذئب أدلج في الظلام العام
فلكتموا الدنيا بمذهب مالك
وقسمتوا الأموال بابن القاسم
هذا إلى أن ابن رشد كان يقول : « ومعظم
الفقهاء هكذا نجدهم »

وأيا كان الأمر فقد نجح الفقهاء في الكيد له لدى
أمير المؤمنين ، وسنحت لهم الفرصة عندما جاء
المنصور إلى بلاد الأندلس لمحاربة جيوش الفونس
ملك الأسبان في سنة ٥٩١ هـ ، إذ ما كاد الأمير
يعود منتصراً حتى أمر باعتقال ابن رشد ونفيه إلى
قرية كانت خاصة باليهود ؛ وأحرق كتبه ،
وأصدر منشوراً لعامة المسلمين ينهاهم فيه عن قراءة
كتب الفلسفة أو التفكير في الاهتمام بها ، وهدد من
يخالف أمره بالعقوبة الصارمة .

وقد اختلفت آراء المؤرخين في تفسير تلك المحنة
التي نزلت بابن رشد في أواخر حياته السياسية
والعلمية . فأرجعها بعضهم إلى تبسطه مع خليفة
المؤمنين في الحديث ، وبعضهم إلى ميله إلى حاكم
قرطبة وكان آنحاً للمنصور ، وقال آخرون إن أعداءه
دسوا عليه بعض عبارات تشهد بإلحاده ، وقيل
إنه أنكر بعض قصص الأمم الخالية التي جاء ذكرها
في القرآن . ونعتقد أن السبب السياسي هو السبب
الحقيقي ؛ إذ كان الفقهاء يتوقون إلى استرداد
مكانتهم السياسية التي حرموا منها عهداً طويلاً . ومما
يرر هذه الوجهة من النظر أن المنصور عاد فعفا عن
ابن رشد وأقرانه ، واستدعاه إلى مراكش . فلما
وافاه فيه عفا عنه ، وأحسن إليه ورفع عنه تلك
الغمة . ولو كان السبب الديني هو السبب الحقيقي

لكان من العسير على المنصور أن يرجع عن قراره
وموقفه .

وقد ألفت هذه المحنة ظلاً كثيفاً على سيرة
ابن رشد ؛ فصورته في صورة المفكر المتحرر بل
المارق ، مع أن منهجه في التدليل على عقائد الإسلام ،
ربما كان أفضل المناهج لأنه استطاع أن يجمع فيه
بين العقل والشرع على أفضل وجه .

وهذا هو السبب الذي دفعنا إلى اختيار كتاب
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وإلى عرضه
على ذوي الفكر في العصر الحديث ليروا حقيقة هل
كان يجدر بخصوم ابن رشد من علماء الكلام أن
يشوهوا فكرة الأجيال العديدة عن هذا المفكر الكبير
الأصيل ، وأن يرموه بالإلحاد مع أنه أقرب منهم
جميعاً إلى روح الدين الإسلامي .

تحليل الكتاب

حقاً سبق ابن رشد في محاولة التوفيق بين الدين
والعقل . وربما كانت محاولة الغزالي في هذا الصدد
أحق المحاولات بأن يشار إليها . لكن فيلسوف قرطبة
الذي يُظن عادة أنه خصم لدود للإمام الغزالي ، قد
فاق صاحبه في التوفيق بين الدين والفلسفة . ونقول
هذا الرأي بناء على النتائج التي وصلنا إليها في دراسة
منهج كل من هذين الفيلسوفين العظميين . وليس من
هدفنا أن نعرض لمحاولة الإمام الغزالي هنا ، وبكفي
أن نحيل إلى بحث نشرناه في هذا الموضوع ، تحت
عنوان « العقل والتقليد في مذهب الغزالي » ، وهو
بحث ألقيناه في مهرجان الغزالي بدمشق عام ١٩٦١ .
وقد نشر ضمن البحوث التي أقيمت في هذا المهرجان
ومهما يكن من شيء ، فإن النقطة الهامة التي
يتفق فيها هذان الفيلسوفان ، تنحصر في موقفهما من
علم الكلام وعلمائه . فقد أخذ كلاهما على علماء

الكلام أنهم أهل جدل وشغب ؛ بل قال الإمام الغزالي إن الشر إنما ينبغ في هذه الأمة منذ ظهر علماء الكلام ، الذين أرادوا أن يضيقوا رحمة الله الواسعة وأن يجعلوا الجنة وقفاً على شردمة يسيرة من المتكلمين . وذلك لأن كل فريق منهم يكفر من يخالفه في الرأي . ثم تجاوز كل فريق منهم هذا الحد إلى تكفير عوام المسلمين إذا لم يؤمنوا بمنهجهم في البرهنة على العقائد الإسلامية ، مع أن الإيمان الذي يكتسب عن طريق الجدل والتشعيب والتفريع لا يرقى ، بحال ما ، إلى قوة إيمان العامة .

أما ابن رشد فقد أراد أن يبرهن برهنة تفصيلية على فساد منهج علماء الكلام ، وأن يبين كيف تصدع الصرح ، وتشتت الفكر ، وتفرقت الأمة بسبب جدل علماء الكلام وانصرافهم إلى تكفير بعضهم بعضاً ، وإلى تقليد شيوخهم وتعطيل عقولهم ، فانصرفت كل فرقة منهم إلى اللجاج والتظاهر بالمعرفة ولو كان ذلك على حساب التفكير السليم والشريعة الحقة .

وفي رأينا أن علماء الكلام ، وإن ظنوا أنهم أقرب إلى روح الدين ، من أمثال الكندي وابن رشد فإنهم لم ينصفوا أنفسهم ولم ينصفوا الفلاسفة . فقد كان منهج الكندي وابن رشد أقرب إلى منهج القرآن من منهجهم في كثير من المسائل ؛ بل نقول إن منهجهم كان منهجاً واهياً ؛ لأنه منهج جدل لا منهج لإقناع ، بل هو أعجز عن أن يقنع علماء الكلام أنفسهم بدليل أنهم لم يؤلفوا جهة واحدة ، واختلفوا فيما بينهم ، ولم يفتنوا إلى ما فطن إليه ابن رشد ، وهو أن خلافهم في كثير من المسائل يرجع إلى سوء تحديدهم لإياها .

وفي كتاب مناهج الأدلة ، يبين لنا ابن رشد أن المشكلات التي فرقت بين الأشعرية والمعتزلة

مشكلات مزعومة ، بل هي مشكلات لفظية ، وأن المسائل لو عولجت بطريقة علمية منطقية بعيدة عن روح التعصب لما وجد هؤلاء ما يوجب الخلاف بينهم ، أو ما يدعو إلى التراشق بالكفر .

لقد اختلف علماء الكلام في مسألة الصفات الإلهية والصلة بينها وبين ذات الله سبحانه ، كما اختلفوا في مسألة الجهة وفي إمكان أو استحالة رؤية الله تعالى في الحياة الأخرى ، وفي الحسن والتبوير ، ولم يتفقوا في مسألة العدل والجور والقضاء والقدر الخ فأراد ابن رشد أن يبين لهؤلاء جميعاً أن العقائد الإسلامية مطابقة للعقل ، ومن ثم فليس هناك ما يوجب الخلاف . ولنعرض الآن للمسائل التي عاجلها هذا الفيلسوف الديني في كتابه :

المسألة الأولى : أدلة وجود الله .

لقد ذهب فريق من المسلمين إلى أن الدليل على وجود الله لا يعتمد على العقل ؛ بل السبيل إلى ذلك هو الاعتماد على ما جاء به القرآن الكريم أو الوحي . وهؤلاء هم أهل الظاهر ، الذين كانت لهم الغلبة في بلاد الأندلس وفي المغرب في العصر الذي عاش فيه ابن رشد . وكان هؤلاء الذين يحقرون من شأن العقل ، يظنون أن التصديق بالوحي نفسه لا يحتاج إلى استخدام العقل ! ويرى ابن رشد ألا يشغل نفسه بهؤلاء القوم ، ولا ترضى نفسه أن يصفهم بالضلال ، كما فعل علماء الكلام ، بل قال في شأنهم إنه متى وجد جماعة من الناس يعجزون عن استخدام عقولهم في معرفة وجود الله فما عليهم إلا أن يؤمنوا به بالطريقة التي يرتضونها . ولكنه لم يتورع عن السخرية بهم ، فقال بعد أن ذكر لهم عدداً من الآيات التي دعا الله فيها الناس إلى الإيمان بوجوده عن طريق العقل : « ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القرينة أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها صلى الله

عليه وسلم للجمهور ، وهذا هو أقل الوجود . فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع .

أما علماء الكلام ، من أشعرية ومعتزلة ، فقد زعموا أنهم يعتمدون على العقل للبرهنة على وجود الله ، فاستخدموا دليلين شهيرين عند دارسي علم الكلام ، أى علم التوحيد وهما :

أ - دليل الجوهر الفرد : ويتأخص في أن الأجسام الموجودة في العالم تتكون من أجزاء ، وهذه الأجزاء يمكن قسمتها إلى أجزاء وهكذا . لكن هذا التقسيم لا يستمر إلى ما لا نهاية له ؛ بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزأ . وهذا الجزء الذى لا يتجزأ هو الجوهر الفرد . وكل الجواهر الفردة تعرض لها حالات مختلفة . وهذه الأحوال هى التى يطلقون عليها اسم الأعراض . وهى حادثة لأنها متغيرة . وما دامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض إذن لا بد أن تكون حادثة مثلها ، لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، حسب مبدأ مشهور لديهم . ولما كانت الجواهر حادثة ، فالأجسام حادثة ، ثم العالم حادث ولا بد له من محدث وهو الله .

ويناقشهم ابن رشد في هذا الدليل ، فىرى أولاً أنهم يعتمدون على نظرية إغريقية قديمة ، هى نظرية الذرة التى قال بها ديمقريطس . ونلاحظ أن نظرية الذرة عند القدماء قد استخدمت لتحقيق غرض مناقض لما يريد المعزلة والأشعرية ، أى أنها كانت سبيلاً إلى إنكار وجود الله وإلى تفسير الكون تفسيراً مادياً محتجاً . هذا إلى أنه من العسير أن نبرهن بطريقة عقلية على حدوث جميع الأعراض ، بناء على ما نلاحظه من حدوث بعضها . فإذا تبين لنا أن النبات ينمو ثم يصفر ثم يندثر فهل يتبين لنا ، عن طريق الحس أو التجارب أن الزمان له أول وآخر . وليس معنى ذلك أن ابن رشد يقول يقدم العالم ، ولكنه يريد القول بأن أهل

علم الكلام يعجزون عن إثبات حدوث الزمان والعالم بطرقهم الجدلية . ولو سلمنا أن العالم حادث ، بناء على براهينهم الجدلية لم تنته الشبهات ؛ إذ يبقى أن نسأل : لماذا حدث العالم فى لحظة دون أخرى ، وهل طرأ على الإرادة الإلهية التى رأت إيجادها فى هذه اللحظة أو تلك ، عزم أو تصميم جديد ؟ فما جواب علماء الكلام عن مثل هذه الاعتراضات ؟ ربما وجدوا حلولاً أخرى أكثر تعقيداً وتفريعاً ، ولو سلمنا لهم أن ردودهم حاسمة ، فيبقى أن نسأل : هل هذه هى الطريقة الشرعية السهلة الواضحة التى جاءت فى القرآن الكريم . والحق ، كما يقول ابن رشد ، أن هذا الدليل ليس شرعياً ولا فلسفياً : « وطريقتهم التى سلكوها فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معنصاة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل ، فضلاً عن الجمهور ، ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارى » . وهى ليست برهانية ؛ لأن البرهان المنطقي هو الذى يفرض نفسه على العقول فى مختلف مستوياتها ، لأن العامة تسلم بالدليل المنطقي إجمالاً ، وتسلم به الخاصة والعلماء إجمالاً وتفصيلاً . وهى غير شرعية ، وذلك لأن القرآن الكريم لا يحتوى على دليل الجوهر الفرد .

ب - دليل الممكن والواجب :

وقد لجأ المتكلمون إلى دليل آخر سموه دليل الممكن والواجب ، وهو يتخلص فى أن كل ما يوجد فى العالم يمكن أن يوجد على نحو مخالف لما هو عليه ؛ بل العالم نفسه . يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذى يوجد فيه . وأكثر من ذلك فمن الممكن أن يخلق الله عالماً أفضل من هذا العالم الحالى . وقد استدلوا على فكرتهم هذه أيضاً بأنه من الممكن أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلاً من أن يسقط إلى أسفل ، وأن

يهبط اللهب إلى أسفل بدلا من أن يصعد إلى أعلى الخ
ومنى كان الأمر كذلك فالعالم حادث ولا بد له من
محدث . وقد خيل إلى أصحاب هذا الدليل أنه دليل
قوى لأنه يبرهن في الوقت نفسه على حرية الإرادة
الإلهية المطلقة .

لكن ابن رشد يوجه ضروب النقد إلى هذا
الدليل ، فبرى أنه ليس عقليا ولا شرعياً .. أما أنه
ليس عقليا فذلك لأنه يخالف البداهة الحسية ، كما
يتنافى مع روح العلم . فنحن نجد أن الواقع يكذبهم ؛
لأننا نرى أن لكل نوع من الكائنات خلقته الخاصة ،
ونعلم أن هناك أسباباً وقوانين أودعها الله في الكون .
فهم يريدون إذن انكار وجود الأسباب الطبيعية
التي خلقها الله . وقد ظنوا أننا إذا كنا نجهل السبب
في أن الحركة شرقية أو غربية فعنى ذلك أن هذا
السبب غير موجود . فهناك إذن ، كما يرى
ابن رشد ، أسباب للحركات السماوية . وإذا كانت
هذه الأسباب مجهولة لدى طائفة من الناس فليس
معنى ذلك أن الحركات جائزة . وفي الجملة يعتقد
ابن رشد أن هؤلاء المتكلمين يتخذون جهلهم
بالقوانين سبيلا إلى القول بجواز أن يكون العالم على
نحو مخالف لما هو عليه الآن .

وقد سخر منهم عندما شبههم بالرجل العمى الذي
يرى شيئا مصنوعاً . فيعتقد أنه يمكن أن يكون
على نحو آخر مخالف لما هو عليه . مع أدائه لنفس
الوظيفة التي صنع من أجلها . « ويشبه أن يكون
ما يعرض للإنسان في أول الأمر . عند النظر في هذه
الأشياء شبيهاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء
المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع .
وذلك أن الذى هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل
ما في تلك المصنوعات أو جعلها ممكن أن يكون بخلاف
ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل
بعينه ، الذى صنع من أجله !! »

وليس دليلهم ، من جانب آخر دليلاً شرعياً ،
لأنه ينتهى إلى إنكار حكمة الله وعنايته بما خلق .
إنهم أرادوا أن يؤكدوا المشيئة المطلقة فانتهموا إلى إنكار
الحكمة . هذا إلى أن إنكارهم لوجود القوانين الطبيعية
معناه الاتجاه إلى القول بالمصادفة أو الاتفاق ، وهذا
هو رأى الماديين الملحدين . « وإذا لم تكن للشيء أسباب
ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التي هو بها ذلك
النوع موجود ، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم
الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم يكن ههنا أسباب
ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك
صناعة أصلاً ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من
ليس بصانع ، وأى حكمة كانت تكون في الإنسان
لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى
عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار
مثلاً يتأتى بالأذن ، كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما
يتأتى بالأنف ؟ وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى
الذى سمي به نفسه حكماً ، تعالى وتقدست أسماؤه
عن ذلك » .

أما مشكلة حرية الإرادة الإلهية التي تعللوا بها .
فإنها بئس من كل شبهة ، وذلك لأن الله سبحانه
يريد كل شيء عن علم تنكشف له به جميع
الكائنات في جميع لحظات الزمن : وإرادته سبحانه
تختلف عن الإرادة البشرية الناقصة التي تتردد بين
عدة احتمالات بسبب نقص العلم الإنساني وعجزه عن
معرفة ما سيقع في المستقبل .

ثم إذا نحن سلمنا أن دليلهم منطقي وليس
مخالفاً للشرع فإن نفس الشبهات ، التي أثارها الدليل
السابق ستظل برأسها مرة أخرى ؛ إذ لنا أن
نتساءل : ولماذا أراد الله أن يحدث العالم الممكن في لحظة
دون أخرى . ولو فرضنا أنهم استطاعوا الرد على
هذه الشبه كلها ، فيبقى بعد ذلك كله أن القرآن

الكريم لا يحتوى على هذا الدليل الذى لايقنع أبداً أو لا يقنع إلا بشق الأنفس .

كذلك نقد ابن رشد دليل المتصوفة على وجود الله ، وهو الدليل الذى يعتمد على الحدس الصوفى فقال : إن الدين الإسلامى جاء لجميع الناس لالطائفة خاصة ، هذا إلى أن الآيات التى تحت على النظر والتفكير أكثر بكثير من تلك الآيات القليلة التى يتأولها الصوفية للبرهنة على وجهة نظرهم الخاصة .

إذن فما الأدلة التى يرتضيها ابن رشد ؟ إنه يرى أن أدلة الشرع هى أدلة العقل ويريد بها :

ا - دليل العناية الإلهية : فقد ثبت بالبداهة الحسية وبالعقل أيضاً أن كثيراً من الأشياء والكائنات كأنما قصد بها الإنسان . وليس من الممكن أن تكون ملاءمة الكون وظواهره لحياة الإنسان وليدة الصدفة أو الاتفاق . حقاً قد يقال إن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه أننا نريد اتخاذ محوراً للكون . نعم قد يقال ذلك وقد يقال أكثر منه . وقد تبدوا هذه الحجج مقنعة لدى من يصر على أن ينتقص من قدر نفسه ، ويأبى أن يعترف بأن الله كرمه ، بأن جعله بشراً . لكن كثرة العلماء الذين يكابدون مشقة العلم يجزمون بأن هناك عناية بما فى هذا الكون ، وأن هذه العناية لايجوز مطلقاً أن تكون وليدة الصدفة .

والشرع يؤكد ما تشهد به البداهة الحسية والنظرة العقلية السليمة . وهنا يستشهد ابن رشد بآيات عديدة من القرآن .

ب - دليل الاختراع أو السببية .

وهو دليل يمتاز أيضاً بالبداهة والوضوح . فإن ظاهرة الاختراع بينة فى الحيوان والنبات ، بل فى جميع أجزاء العالم . وكل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محددة . وما كان مسخراً فلا بد من أن يكون مخلوقاً وهذا

الدليل يشبه سابقه فى أنه دعوة صريحة إلى البحث والدراسة لمعرفة أسرار القوانين والغايات التى أودعها الله فى هذا الكون . ثم هو برهان الشرع فى الوقت نفسه بدليل الآيات العديدة التى وردت فى هذا المعنى (١) .

فهل هناك من ريب إذن فى أن أدلة ابن رشد على وجود الله تفضل أدلة الأشاعرة والمعتزلة ؟ أو لم يكن أولى بهؤلاء ألا يتكاسوا بالمعرفة ، وألا يتباهوا بالجدل والتفريع فى غير ما يجدى ؟ ومما يدل على صدق وجهة نظر ابن رشد أن القرآن الكريم قد جمع بين هذين الدليلين فى كثير من آياته .

المسألة الثانية : الوحداية .

لقد اعتمد علماء الكلام ، أشعرية ومعتزلة ، على بعض الآيات القرآنية للبرهنة على وحداية الله ، كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » ، وقوله : « ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعل بعضهم على بعض ، سبحانه الله عما يصفون » ، وقوله عز وجل : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً » ثم استنبطوا من ذلك دليلاً جديلاً مشهوراً يسمى بدليل التامع ، وهو يمتاز بأنه دليل غير مقنع ومثير للشبهات فى آن واحد .

ويتلخص فى أنه لو وجد أكثر من إله واحد لاختلقت الآلهة . فلو فرضنا أن هناك إلهين أراد أحدهما أن يوجد العالم وأراد الثانى ألا يوجد له ، فلا بد من افتراض ثلاثة احتمالات : فإما أن تتم إرادة كل منهما ، وإما ألا تتم إرادة أى منهما ، وإما أن تتم إرادة أحدهما دون الآخر . فعلى الاحتمال الأول يكون العالم موجوداً ومعدوماً فى آن واحد ، وعلى الاحتمال الثانى يكون

(١) انظر النص الأول : مناهج الأدلة فى عقائد الملة . طبعة

مكتبة الأنجاء المصرية ص ١٥٢ .

العالم لا موجوداً ولا معدوماً ، وعلى الاحتمال الثالث يكون الذى تم إرادته هو الإله حقيقة ، لأن الآخر عاجز ، والعاجز لا يكون إلهاً .

وقد يبدو هذا الدليل مقنعاً ، لكنه ليس كذلك ؛ إذ لنا أن نتساءل : ولماذا لا يتفق الإلهان بدلا من أن يختلفا ، ولا سيما أننا نرى أن البشر يتفقون ، فتكون نتائج اتفاقهم جودةً في العمل ودقة في الصنع ! ! مما دعا بعض علماء الكلام إلى القول بأن دليل الآيات السابقة ليس منطقياً ؛ بل هو مجرد داليل خطابي يراد به الإقناع ، لأنه من الجائز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذى نشاهده .

ويكشف لنا ابن رشد عن الخلل في برهنة المتكلمين الذين أساءوا فهم الآيات السابقة فظنوا أنها من القياس الشرطى المنفصل ، مع أنها تتضمن قياساً شرطياً متصلاً ، وهو المنهج العلمى الحديث الذى أظهر إنتاجه المذهل في الكشوف العلمى المعاصرة . فقولته تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، يمكن عرضه على للنحو البرهاني الآتى : لو فرضنا أكثر من إله واحد لفسد العالم ، لكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسداً . إذن ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه وحكمته . وأما قوله تعالى : ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض « فعناه أن اختلاف أفعال الآلهة لا يمكن أن يترتب عليه فعل واحد لكننا نرى عالماً واحداً متقناً ، إذن لا يعقل أن يكون هذا العالم موجوداً بسبب آلهة مختلفة الأفعال . وأما قوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً » فهو خاص بحالة احتمال الاتفاق لا الخلاف . ومعناه أنه لا يجوز عقلاً أن يوجد إلهان تتحد أفعالهما ، إذ لو كان هناك إلهان يفعلان فعلاً واحداً لوجب أن تكون نسبتهما إلى

العرش واحدة . فلما غفل المتكلمون عن معنى هذه الآيات استنبطوا دليلاً يتجه إليه الطعن . وقد جاء ذلك كله بسبب اعتقادهم أن الآيات تحتوى على قياس شرطى منفصل ، مع أنها تنطوى على قياس شرطى متصل « وقد يدل على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية إن المحال الذى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه الدليل المذكور في الآية وذلك أن المحال الذى أفضى إليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد ؛ إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام ، وليس في الآية تقسيم ، فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل .. والدليل الذى في الآية هو الذى يُعرف في صناعة المنطق بالشرطى المتصل ، وهو غير المنفصل ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين :
المسألة الثالثة : مشكلة الصفات والذات .

لقد سوى المعتزلة بين ذات الله وصفاته ، خوفاً من أن يؤدي القول بتعددتها إلى ما وقع فيه المسيحيون عندما فرقوا بين صفات الوجود ، والعلم ، والحياة وقالوا إن كل صفة منهما قائمة بذاتها ، فالوجود هو الأب ، والعلم هو الابن ، والحياة هي روح القدس . ورأى الأشعرية ألا يسووا بين الذات والصفات لأن العلم ، غير الوجود ، والوجود غير الحياة الخ ثم قالوا إن صفات الله زائدة على الذات وقائمة بها . فلما قيل لهم كيف تكون زائدة على الذات وقائمة بها في آن واحد ، وفي هذا تشبيه للخالق بالخلق . لأن للإنسان ذاتاً وله صفات قائمة بذاته وزائدة عليها - قالوا ليست الصفات هي هو ، وليست هي غيره . فقيل لهم إن في ذلك نوعاً من التناقض فلم يجدوا حلاً .

ولذلك يحكم ابن رشد على الطائفتين بأنهما ابتدعتا
فى الدين ، وفتحنا باب الفتنة من غير ما يدعو الى
ذلك الشر كله ؛ ولا سيما أن محنة خالق القرآن كانت
وليدة هذا الصراع الجدلى بين الفريقين .

ومن قبل ، قال الإمام الغزالي اذا كنا لا نعرف
حقيقة الذات الإلهية فكيف ندعى معرفة حقيقة الصفات
الإلهية . ومن بعد قال ابن رشد : « قول من قال إن
علم الله وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين
حتى يقال إنها الذات أو زائدة عن الذات هو قول
المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم
والله موفق » (١) . « وإذا كان هذا هكذا فإذا الذى
ينبغى أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو
ما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها ،
دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل ؛ فإنه ليس يمكن
أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلاً ، وأغنى
ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية ،
وسواء حصلت له صنعة الكلام أو لم تحصل له . فإنه
ليس فى قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر
من المعرفة ؛ إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن تكون
حكمة جدلية لا برهانية . وليس فى قوة صناعة الجدل
الوقوف على الحق فى هذا » (٢) .

المسألة الرابعة : مسألة الجهة والجسمية والرؤية .

وتتصل مسألة الجهة بمسألة الجسمية . فقد اعتقد
بعض السذج من المسلمين أن الله جسم لا يشبه
الأجسام ؛ وقد تأثر هؤلاء بالإسرائيليات . فى حين
أن كلا من الأشعرية والمعتزلة ينفون الجسمية ؛ وإن
كان الأشعرى أقرب إلى المشبهة منه إلى المعتزلة .
أما ابن رشد فقد رأى أن يلتزم ما جاء به الشرع فلا
يُصرح بالجمهور لا بإثبات الجسمية ولا نفيها . هذا

إلى أن القول بالجسمية يتناسب على نحو ما مع القول
بوجود الله فى جهة معينة . وتلك فى الحق لإحدى
المشكلات الحقيقية التى تعثر فيها ابن رشد . وأياً كان
الأمر فإن المعتزلة تنفى الجهة لأنها نفت الجسمية ؛
فى حين أن الأشعرية تنفى الجسمية وتؤكد الجهة ،
مما دعا ابن رشد إلى القول بأن الأشعرية لجأوا فى مسألة
الرؤية التى ترتبط بهذه المسألة أيضاً إلى حجج
سوفسطائية . أما حجج المعتزلة فتتلخص فى أن إثبات
الجهة لله تعالى معناه القول بأنه فى مكان ، وهذا يورث
إلى الجسمية . ولذا أولوا جميع الآيات التى جاءت
تثبت الجهة فى القرآن ، من مثل قوله تعالى : « يدبر
الأمر من السماء إلى الأرض ، ثم يعرج إليه فى يوم
كان مقداره الف سنة » ؛ إلى غير ذلك من الآيات ،
كما أولوا أحاديث الرسول التى جاء فيها أن الله ينزل
إلى السماء الأولى وقالوا إنها أحاديث آحاد .

أما الأشعرى فإنه لما أثبت لله وجهاً ويدين ،
وإن لم يكن ذلك شبيهاً بالوجه واليدين عند الإنسان ،
فقد مال إلى المشبهة ، وأثبت الجهة ، ورفض
تأويل آيات العرش واستشهد بأحاديث النزول التى
أشرنا إليها ، ولما رفض تأويل المعتزلة للآيات ؛
أخذ مجادلهم لكى يقهرهم على القول بأن الله لو كان
فى كل مكان ؛ كما يقولون ؛ لكان فى كل جزء
من أجزاء العالم ؛ وفى بطن مريم أيضاً . وهذا
مثال لما قد ينتهى إليه اللجاج الذى لا تقوده الرغبة
فى الوصول إلى الحقيقة . غير أن أتباع الأشعرى من
التأخرين مالوا إلى رأى المعتزلة . على حد ما يذكر
ابن رشد . فهو يقول : « وأما هذه الصفة فلم
يزل أهل الشريعة ، من أول الأمر ؛ يثبتونها لله
سبحانه حتى نفىها المعتزلة . ثم تبعهم على نفيها
متأخرو الأشعرية . كأبى المعالى . ومن اقتدى به » (١)

(١) تهافت التهافت . طبعة بيروت ص ٣٥٤ .

(٢) مذهب الأدلة ص ١٦٧ .

(١) نفس المصدر ص ١٧٦ .

وربما توقعنا من ابن رشد أن يتبع المعتزلة ، ولكنه آثر هنا أن يسلك مسلك الأشعرى ، واستدل على الجهة بنفس الآيات والأحاديث التي استدل بها المشبهة وأبو الحسن الأشعرى . وتلك نقطة قلقه في مذهبه : لأنه ينكر الجسمية والروية البصرية ، ومع ذلك فإنه يثبت الجهة . وهو متأثر هندساً بفلسفة أرسطو . وقد حاول أن يجد مفرأً من هذا التناقض . فجعل يفرق بفرقة سوفسطائية بين الجهة والمكان ، حتى إذا قيل له كيف يمكن أن نتصور لها غير جسمي يوجد في جهة معينة لم يجد جواباً إلا أن يعترف بوجود نوع من التناقض : وبأنه يجب أن ينهى الجمهور عن البحث في أمر الجهة . وهو في هذه النقطة الأخيرة محق لأن مسألة الجهة من أدق المسائل ، وهي من أمور الغيب التي يجب التفويض فيها .

أما في مسألة رؤية الله في اليوم الآخر . تلك المسألة التي ترتبط دون ريب بالجهة ، فنجد أن المعتزلة ينفونها ، لأن شروط الرؤية البصرية إنما هي خاصة بالأجسام . والله ليس بجسم ، ولذلك تأولوا الآيات التي تثبت الرؤية ، وقالوا : إن المراد بالرؤية مزيد علم يفرضه الله على قلوب المؤمنين في الحياة الأخرى .

لكن الأشعرى كان على وفاق مع نفسه ، لأنه لما أثبت الجهة . لم يجد غضاضة من إثبات الرؤية ، وأخذ يناقش أدلة المعتزلة أو يوول بعض الآيات القرآنية ، كقوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » وقوله تعالى : ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني » الآية - كذلك احتج بأدلة ظنها عقلية ، فقال إن الأشياء لا تُرى من حيث هي أجسام أو ألوان وإنما تُرى من حيث أنها موجودة ، ولما كان الله موجوداً

إذن هو يُرى ، ويبدو أن مثل هذه الحججة لم تقنع أتباع الأشعرى ، فإننا نجد المتأخرين منهم اقتربوا من المعتزلة ، عندما نفوا وجود الله في جهة مقابلة وأنكروا استخدام العين ، وقالوا من الممكن أن يخلق الله لعباده انكشافاً تاماً لا يتوقف على شروط الرؤية العادية . وهكذا . يصبح الخلاف بين الفريقين لفظياً ، لأن الرؤية تصبح بعد حذف شروطها المادية ، علماً . ولهذا يقول الإمام محمد عبده : إن العلماء قد اتفقوا على نفى الرؤية بالوجه ، لأنهم يعترفون أن الله مخالف للحوادث ، وأنه ليس بجسم ولا يوجد في جهة .

وقد نقد ابن رشد رأى الأشعرى (١) ومال إلى رأى المعتزلة ، وإن كان أكثر اتباعاً لظاهر الشرع « لأنه إذا قيل ... : إنه نور وإن له حججاً من نور كما جاء في القرآن والسنة الثابتة ، ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة ، كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ، ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء ، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم ، لكن متى صرح لهم به ، أعنى الجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها ، أو كفروا بالمصرح لهم بها ، فن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل » (٢) .

المسألة الخامسة : مسألة العدل والجور والقضاء والتقدير .

وهي إحدى المسائل الهامة التي فرقت بين المسلمين ، وجعلت الخصومة أكثر حدة بين المعتزلة والأشاعرة . مع أن الأمر لا يقتضي خلافاً ولا خصومة . فالمعتزلة الذين يصفون أنفسهم بأنهم أهل العدل يرون أن هذه الصفة صفة كمال ، وهي تهدف إلى نفى الظلم عن الله

(١) انظر النص الثاني .

(٢) مناهج الأدلة . طبعة الأنجلو المصرية ص ١٩١ .

سبحانه . فأفعاله تتجه إلى قصد وغاية ، وهي لا تخالف ما يقتضيه العقل الذى يفرق بين الحسن والقيبح والخير والشر . وإذاً فيجب ألا يأمر الله بالقيبح أو الشر ولا ينهى عن الحسن والخير . واستدل المعتزلة لرأيهم هذا بأن العقل كان أساساً لتقدير القيم الأخلاقية قبل ورود الشرائع ، وجاءت الرسائل مؤكدة ومعينة له . ولما كان الله عادلاً حكيماً فهو يريد الخير لعباده . وربما غلت هذه الطائفة عندما قالت بأنه يجب على الله أن يفعل الصلاح والأصلح لعباده ، وربما أخذ عليهم أنهم يستخدمون هنا كلمة تدل على عدم التأدب في حقه تعالى عندما يوجبون عليه فعلاً من الأفعال . وأياً كان الأمر فإنهم يقررون أن الله لا يريد الشر لعباده . وإلا لكان ظلماً ثم استدلوا على وجهة نظرهم بآيات عديدة من القرآن الكريم .

أما الأشعرى فسلك مسلكاً مضاداً ، فقال بالحرية الإلهية التى لا تخضع لشريعة . فله أن يتخذ الأنبياء في النار والكفار في الجنة ، لأن إرادته مطلقة . وليس لأحد أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح لعباده بل ذهب إلى القول بأن أفعاله تعالى ليست معلة بغاية أو غرض ، ودليل ذلك أنه ليس كل ما في العالم خيراً بل فيه شر كثير ، وقد ابتلى المسلمون . بأمثال الحجاج وزيد بن أبيه . ثم إنه يقرر أن الشر لما كان موجوداً في العالم فالله يريد له . فهو يريد الكفر لعباده العاصين . ويريد الإيمان لمن يريد هدايته ، أى أن العبد ليس له اختيار فيما يريد الله له من طاعة أو عصيان .

ثم جعل يكفر المعتزلة ، ويتمهم بالزندقة واتباع الجوس الذين يقولون إن الله لا يقدر على الشر . ثم احتج عليهم بأدلة شرعية وأخرى عقلية . فاستشهد بآيات من القرآن يمكن تأويلها دون عسر . أما الحجج العقلية فترتكز كلها على فكرته عن الإرادة المطلقة . غير أننا نستطيع القول بأن تلك الأدلة العقلية لاتقف

أمام النقد . وهي تشترك جميعها في هذا الأساس وهو إنكار حرية العبد واختياره ، ثم القول باستحقاقه العذاب على أفعال لم يرد لها أو لم يخلقها ، بل أرادها الله له وفرضها عليه .

فلما جاء ابن رشد ، رفض رأى الأشعرية قائلاً إنه مضاد للعقل ومخالف لروح الشرع . أما أنه مضاد للعقل فذلك ماتشهد به البدهة فإننا ندرك بحواسنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة . وأن العبد يتجه إلى الخير أو الشر وإلى الحسن أو القبيح . ولذا كان أهلاً للثواب أو العقاب . أما أن رأيهم يخالف الشرع فذلك لأنه يناقض كثيراً من الآيات القرآنية التى تصف الظلم بالقيح أو الشر من مثل قوله تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد » وقوله : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة ، وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً » .

ومع ذلك ، فإن الأشعرية والمعتزلة حاموا حول المشكلة دون أن يهتدوا إلى حلها . فالله يخلق الخير والشر جميعاً ، لكنه يخلق الخير من أجل الخير ، ويخلق الشر من أجل ما يترتب عليه من الخير : « فلم يكن بد ، بحسب ما تقتضيه الحكمة ، من أحد أمرين إما ألا يخلق الأنواع التى توجد فيها الشرور فى الأقل والخير فى الأكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل ؛ وإما أن يخلق هذه الأنواع ، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ، ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل ، أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل . وهذا السر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حين قال سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل فى الأرض خليفة : قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك » إلى قوله : « لئن أعلم ما لاتعلمون » يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء

من الموجودات خيراً وشرأ ، وكان الخير أغلب عليه
أن الحكمة تقتضى إيجاداه لإعاده « (١) » .

وترتبط مسألة القضاء والقدر بمسألة العدل والجور ،
لأن المعتزلة يقولون بحرية المرء حتى يكون أهلاً
لثواب والعقاب ! في حين أن الأشعرية يقولون
بنظرية الكسب ، وهى نظرية غريبة غامضة ، حتى
قال الأشعرية المتأخرون « أخفى من الكسب عند
الأشعرى » وإذا أمكن شرح الغموض بعينه قلنا إن
معناها هو الآتى : إذا أراد الإنسان أن يقوم بفعل ما
فإن الله يخلق له القدرة على الفعل فى اللحظة التى
يريد العبد فيها فتقرن به قدرة العبد . ويسمى هذا
عندهم كسباً وهذا يبرر - فكرة الثواب والعقاب
عندهم أيضا .

ولما أراد الأشعرى أن يستدل لوجهة نظره اعتمد
على الآيات التى استشهد بها أهل الجبر المحض لكى
يبرهنوا على أن الإنسان لا قدرة له ، من مثل قوله
تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » ، وقوله :
« ختم الله على قلوبهم » وقوله : الله خالق كل شئ »
مما يدل على أن الأشعرى ، فى الحق ، أقرب إلى الجبر
المحض منه إلى أى شئ آخر . لكن الأشعرى إذا قال
إن قدرة العبد لا بد أن تقرن بالفعل الذى يخلقه الله
حتى يوجد الكسب ، أمكن للآخرين أن يقولوا إن
وجود السكين وقدرتها على القطع شرط ضرورى أيضا
فى وجود فعل القتل ، فهل قال أحد إن السكين يجب
أن تكون مسئولة بدلاً من صاحبها الذى استخدمها ؟

ومن الواضح أن مشكلة القضاء والقدر تبدو
معقدة . إذ لا يخلو رأى كل فريق من هذين الفريقين
المتعارضين من حجج وجيهة . فرأى المعتزلة يتفق مع
القيم الأخلاقية ، ورأى الأشعرية يتسق مع القدرة
الإلهية . أو ليس من الممكن أن نجتمع بين الأمرين وأن

(١) نفس المصدر ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

نرفع هذا التناقض الذى يكاد تتمزق له بعض النفوس .
إن هذه المحاولة التى نتحدث عنها هى تلك التى
قام بها ابن رشد . فهو يرى أن كلا من المتخاصمين
أدرك جانباً من الحقيقة وجانباً من الخطأ . لذلك نجد
يعرض لهذه المشكلة صراحة ، ويعترف بأن القرآن
الكريم نفسه يحتوى على آيات صريحة فى الجبر وأخرى
ليست أقل صراحة فى حرية اختيار الإنسان . فمن
الآيات الأولى قوله تعالى : « إنا كل شئ خلقناه بقدر »
وقوله : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى
أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله
يسر » ومن الآيات الثانية قوله تعالى : « لا يكلف الله
نفساً إلا وسعها . لما ما كسبت وعليها ما اكتسبت »
وقوله « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، بل إن بعض
الآيات تحتوى على الجبر وحرية الاختيار فى آن واحد ،
مثل قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك
من سيئة فمن نفسك » وقوله « إن لا يغير ما بقوم حتى
يغيروا ما بأنفسهم » وليس هذا التناقض الظاهرى وقفاً
على الآيات القرآنية ؛ بل هو ملموس أيضا فى الأدلة
العقلية : لأن فى القول بأن العبد يخلق أفعاله انتقاصاً
من قدرة الله ، وهو خالق كل شئ . والقول بأن الله
خالق كل شئ يتعارض مع مسئولية المطيع أو المذنب .
فهذا التعارض هو السبب فى الخلاف بين المعتزلة
والأشاعرة ، وهو الذى دعا كل فريق إلى تكفير
الأخر ، وهو فى الوقت نفسه الخلاف الذى يرى
أبو الوليد بن رشد أنه لم يأت عبثاً أو مصادفة ؛ بل جاء
فى القرآن لكى يوحى إلى العلماء بالحل الصحيح
لمشكلة القضاء والقدر .

والحل الصحيح الذى اهتدى إليه ابن رشد هو أن
إرادة الإنسان ، وإن كانت حرة إلا أنها مرتبطة
بالقوانين والأسباب الخاصة التى وضعها الله فى الكون .
ويمتاز هذا الحل بأنه يعترف بحقيقة علمية ، وهى
فكرة السنن والقوانين : كما يمتاز بأنه يبين لنا أن الجبر

يديه هذه الأمور الخارقة للعادة لا بد أن يكون صادقاً في ادعائه للرسالة . أما المعجز الحقيقي في نظر ابن رشد ، وهو المعجز الذى يسميه « الأهلئ والمناسب » أو الذى يمكن أن يسميه آخرون بالمعجز الجوانئ ، فهو التشريع الذى جاءت به الكتب المقدسة ولا سيما القرآن الكريم إلى جانب صفات النبوة التى تحققت فىمن نزلت عليهم هذه الكتب السماوية^(١) .
وفىما يلي بعض النصوص التى تعد مميزة لهذا الكتاب .

النص الأول^(٢)

براهين وجود الله عند ابن رشد

« فإن قيل فإذ قد تبين أن هذه الطرق كلها (طرق المتكلمين) ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعية التى دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطريهم ، إلى الإقرار بوجود البارئ سبحانه فما هى الطريقة التى نبه الكتاب العزيز عليها ؟ ... قلنا الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها ... إذ استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنجصر فى جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان . . . ولنسم هذه دليل العناية ، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودة ، مثل اختراع الحياة فى الجماد ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتبنى على أصليين : أحدهما أن جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الإنسان ، والأصل الثانئ أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبيل فاعل قاصد لذلك مرید ؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ... ولذلك وجب على من أراد أن

(١) انظر النص الثالث .

(٢) انظر منهاج الأدلة طبعة الأنجلو المصرية ص ١٥٠ - ١٥٢

لا يمكن أن يكون محضاً ، وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقاً ، بل تستطيع القول على نحو ما بأن الإنسان مجبر باختياره ، لأنه يستخدم قدرته فى حدود ما خلق الله ، وكلما اختار طريقاً معيناً فى حياته ، أصبح مجبراً إلى حد كبير على اختيار الطرق المستقبلية التى تناسب مع هذا الطريق . وقد عبر ابن رشد عن حله هذا بقوله : « وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها وهى المعبر عنها بقدر الله ... ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليها ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة ، إلا بموافقة الأسباب التى من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ... وليس يُلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل أبداننا . والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة ، أعنى التى لا تخل هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده^(١) » والحق أنه يجب أن نبدى إعجابنا بهذا الرجل الذى استطاع أن يصل إلى فكرة القوانين العلمية فى القرن الثانئ عشر الميلادئ ، فى حين يرى بعض المعاصرين أن فكرة القانون العلمئ من أحدث المخترعات العلمية .

المسألة السادسة بعث الرسل :

لم يشأ ابن رشد أن يكون مقلداً لا للأشاعرة ولا للمعتزلة فى استخدامهم المعجزات المادية دليلاً على النبوة ، فهو يرى أن المعجزات من مثل إبراء الأكمه والأبرص ؛ وانقلاب العصا حية ، معجزات برآئية ، تصلح لإقناع الجمهور الذى يرى أن من تظهر على

(١) نفس المصدر ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات .

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات . وهذه الطريقة تنبئ على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس : أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات ... فإذا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعاً أن ههنا موجداً للحياة ومنعماً بها وأما السموات فنعلم من قبيل حركاتها التي لا تفر ، أنها مأمورة بالعناية بما هنا ومسخرة لنا ؛ والمسخر المأمور مخترع ضرورة . وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع . فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له . وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات . ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع (١) . . . فهذان الدليلان هما دليل الشرع . وأما أن الآيات المنبّهة على الأدلة المفصية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسيتين من الأدلة فذلك بيّن لمن تأمل هذه الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى . وذلك أن الآيات ... في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التنبية على دلالة العناية ، وإما آيات تتضمن التنبية على دلالة الاختراع ، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً .

فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً

(١) يلاحظ أن هذا الدليل يحث على المعرفة ، كما دعا القرآن إلى ذلك ، ولا يثير الجدل الذي رأيناه في دليل الجوهر الفرد أو دليل الممكن والواجب .

إلى قوله « وجنات ألفافا » .. وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط ، فمثل قوله تعالى : « فلينظر الإنسان ممّ خلق ، خلق من ماء دافق ، ومثل قوله تعالى « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » الآية ... وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضاً ؛ بل هي الأكثر ، مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم إلى قوله : فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » ... ومثل قوله تعالى : « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فجاء منه يأكلون » ... فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسيتين : دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانها طريقة الخواص ، وأعلى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور ... » .

النص الثاني (١)

نقد رأى الأشعرية في الرؤية

« وأما حجبتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم في ذلك حجبتان : إحداهما وهي الأشهر عندهم ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون ، أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون ، أو من جهة أنه موجود ، وربما عددوا جهات أخرى غير هذه الموجودة !! ثم يقولون : وباطل أن يرى من قبل أنه جسم ، إذ لو كان ذلك كذلك لما رُئي اللون ؛ وباطل أن يرى لمكان أنه لون ، إذ لو كان ذلك لما رُئي الجسم ؛ وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود . والمغالطة في هذا القول بيّنة . فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته ، ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته ،

(١) مناهج الأدلة - طبعة الأنجلو المصرية ص ١٨٧ - ١٩٠ .

وهذه هي حال اللون والجسم . فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون . ولذلك ما لم يكن له لون لم يُبصر . ولو كان الشيء إنما يُرى من حيث هو موجود فقط ، لوجب أن تُبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس ! ! فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة ! ! وهذه كلها خلاف ما يُعقل . وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها ، أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تُسمع ، والأصوات ممكنة أن تُرى . وهذا كله خروج عن الطبع وعمّا يمكن أن يعقله إنسان ... وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبوالمعالى (الجوينى) وهي هذه الطريقة وتلخيصها : أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء ، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات ، فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذات . والذات هي نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات . فإذاً الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود .

وهذا كله في غاية الفساد ... وهذا كله غاية في الخروج عما يعقله الإنسان ... ولولا النشأ على هذه الأقاويل ، وعلى التعظيم للقائلين بها ، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة ! !

النص الثالث

القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم وأنت تتبين من حاله صلى الله عليه وسلم أنه لم يدع أحداً من الناس ، ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وما جاء به بأن قدم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى .

(١) نفس المصدر - مأخوذ من الصفحات ٢١٣ إلى ٢٢٢ .

وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق ، فانما ظهرت في أثناء أحواله ، من غير أن يتحدى بها . وقد يدل ذلك على هذا قوله تعالى : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً » إلى قوله : « قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً » وقوله تعالى : « وما معنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون » . وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز ، فقال تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » وقال « فأتوا بعشر سور مثله مفتربات » ... فإن قيل هذا يبين ، ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز ، وأنه يدل على كونه رسولاً ، وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة ... قلنا ليس الأمر في هذا على ماتوهم هؤلاء ، فكأن القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبئ عندنا على أصليين قد نبه عليهما الكتاب العزيز .

أحدهما : أن الصنف الذي يسمونه رسلاً وأنبياء معلوم وجوده بنفسه ، وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا يتعلم إنسانى . وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة ...

والأصل الثاني : أن كل من وُجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله فهو نبي - وهذا الأصل أيضاً غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية .

فأما الأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا لى نوح والنبين من بعده » إلى قوله : « وكلم الله موسى تكليماً » ... وأما الأصل الثاني ، وهو أن محمداً صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل ، وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله فيعلم من الكتاب العزيز . ولذلك نبه

على هذا الأصل ، فقال : « يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم ، وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً » يعنى القرآن ، وقال « يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم » ...

فإن قيل فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة ... قلنا : يوقف على ذلك من وجوه : أحدها أن يعلم أن الشرائع التى تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى ، والثانى ما تضمنه من الإعلام بالغيوب ، والثالث من نظمه الذى هو خارج عن النظم الذى يكون بفكر وروية ...

فإن قيل : فمن أين يعرف أن الشرائع ، التى فيها العلمية والعملية ، هى بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه إنه كلام الله — قلنا ... قد يعرف ذلك ، على اليقين ، من زاول العلوم ، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد . ولما وجدت هذه كلها فى الكتاب العزيز ، على أتم ما يمكن ، علم أن ذلك بوحى من عند الله .. وبالجملة فإن كانت ههنا كتب واردة فى شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله ... فظاهر أن الكتاب العزيز ... هو أولى بذلك وأحرى أضعافاً مضاعفة . وأنت فيلوح لك هذا جداً ، إن كنت قد وقفت على الكتب أعنى التوراة والإنجيل . فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت . وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن

دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ، ليست هى مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى ... فإن تلك ، وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء ، وهى مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ؛ إذ كانت ليست فعلاً من أفعال الصفة التى بها سمى النبي نبياً . وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هى مثل دلالة الإبراء على الطب . ومثال ذلك لو أن شخصين ادعىا الطب . فقال أحدهما للدليل على أنى طبيب أنى أسير على الماء ، وقال الآخر للدليل على أنى طبيب أنى أبرئ المرضى ، فمشى ذلك على الماء ، وأبرأ هذا المرضى — لكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرأ المرضى برهان . وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعاً . ومن طريق الأولى والأخرى .

وبالجملة متى وضع أن الرسل موجودون . وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم كان المعجز دليلاً على صدق النبي ، أعنى المعجز البرانى الذى لا يتناسب الصفة التى بها سمى النبي نبياً . ويشبهه أن يكون التصديق الواقع من قبيل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط . والتصديق من قبيل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء ... لكن الشرع إذا توكل ، وجد أنه إنما اعتمد على المعجز الأهلى والمناسب لا المعجز البرانى .



في قانون السكان لتوماس روبرت مالتوس

بمقام
الدكتور محمد السيد غلاب

أستاذ كرسى الجغرافيا بجامعة القاهرة فرع الخرطوم

حياته

ولد توماس روبرت مالتوس فى الرابع عشر من فبراير عام ١٧٦٦ بقريه روكرى غربى دوركنج بانجلترا ، وكان الابن الثانى لدانييل مالتوس ، الذى تلقى تعليمه فى اكسفورد ، وعاش فى قريته عيشة هادئة ، وكان يرسل بعض رجال الفكر مثل روسو . وقد تلقى روبرت مالتوس تعليمه الأول على يد والده ، ثم أرسل إلى كلافتون بالقرب من مدينة باث ليتلقى قسطاً من التربية الدينية والتعليم وليتعلم اللاتينية ، وفى سن الرابعة عشرة أرسل إلى كلية وارنجتون الدينية أيضاً ، حيث كان يتعلم أبناء إحدى الفئات الدينية المتحررة ، ثم التحق بجامعة كامبردج عام ١٧٨٥ ، حيث درس التاريخ والشعر واللغات الحية ، وحيث أظهر تفوقاً فى الرياضة ، وكان موضع رضاء أبيه . عندما سمع عن جميل صفاته وحسن سلوكه فى الجامعة واختير عام ١٧٩٧ زميلاً فى كلية يسوع بكامبردج حيث نال درجة الماجستير ، وحيث قضى وقته كله فى دراسة الاقتصاد والسياسة . وظهرت فى ذلك الحين بعض آرائه التحررية ، إذ عارض قوانين الاختبار التى

كانت تستبعد الكاثوليك والخارجين عن كنيسة إنجلترا من الوظائف العامة ، ولكنه لم يعارض فى ذلك الحين قوانين الفقراء التى أصدرها بت . وبعد أن اختبر فى زمالة الكلية انحرط فى سلك كنيسة إنجلترا ، وكان قسياً . ولم يمض عليه وقت طويل حتى أخرج مقاله عن السكان عام ١٧٩٨ .

وفى العام التالى سافر مع زميل الدراسة عميد كنيسة ونشستر إلى القارة الأوروبية ، وزار ألمانيا والسويد والنرويج وفنلنده وأجزاء من روسيا . وجمع كثيراً من البيانات والمعلومات أفادته فى تنقيح كتابه وإخراج طبعته الثانية . ونشر عام ١٨٠٠ مقالا عن « ارتفاع أسعار المواد الغذائية » ؛ ثم زار فرنسا وسويسره ، وفى يونية عام ١٨٠٣ كتب مقدمة الطبعة الثانية لمقال السكان حاول فيها أن يخفف من قسوة النتائج التى خرج بها المقال فى طبعته الأولى .

وكان مالتوس يعنى بالرد على معارضى نظريته فى الطبقات المتتالية لكتابه ، حتى تضخمت مقاله فى طبعها الثالثة عام ١٨٠٦ ، وقد استطاع أن يقنع بت رئيس وزراء بريطانيا بنظريته وآرائه ، وكان هذا سبباً فى تعيينه أستاذاً للتاريخ والاقتصاد السياسى بكلية

هيليوبورى حيث يتلقى موظفو شركة الهند الشرقية تأهيلهم عام ١٨٠٥ . وفي ذلك الوقت تزوج واستقر في كامبردج وقضى بقية حياته في الدرس والمحاضرة .
 خلال عام ١٨١٤ - ١٨١٥ كتب « ملاحظات عن قوانين القمح » ، و « الأسباب الداعية للحد من الاستيراد » و « طبيعة الريح وزيادته » . ثم نشر الطبعة الخامسة لمقاله عن السكان عام ١٨١٧ وعين عام ١٨١٩ زميلا في الكلية الملكية ، وهو شرف كبير لا يحظى به إلا كبار رجال الفكر والعلم في بريطانيا . وفي العام التالي نشر « الاقتصاد السياسى » ، كما نشر مقالا عن « مقياس القيمة » عام ١٨٢٣ . وكتب مقالا عن السكان في الموسوعة البريطانية لم تظهر إلا عام ١٨٣٠ . وفي عام ١٨٢٦ نشر الطبعة السادسة لكتاب السكان . وأعاد طبع الاقتصاد السياسى . وكان أحد المؤسسين الأوائل لجمعية الاحصاء التي تأسست عام ١٨٣٤ وهو العام الذى توفى فيه .

• • •

مناقشاته لمعاصريه

لقد كتب مائتس رسالته الأولى عن السكان نتيجة مناقشاته الطويلة مع والده حول آراء اليوطوبيين الذين زخر بهم القرن الثامن عشر . ولا سيما مستر جودوين ومسيو كوندورسيه . ويبدو أن والده وقد أدرك نهاية هذا القرن ، كان يعطف على تلك الآراء المتفائلة ، بل المغرقة في التفاؤل والمخلقة في الخيال . ولم يكن هذا غريباً ، فقد كان هذا القرن يجنى ثمار عصور النهضة والتنوير في مجال العلم والفن وثمار الثورتين الزراعية والصناعية التي سادت غربى أوروبا في القرن السابع عشر ، فلقد حررت الثورة الزراعية الأرض من الإقطاع وسوء استغلاله لها ، وأدخلت أساليب جديدة في حث الأرض وزراعتها زادت من إنتاج المحاصيل زيادة كبيرة . وقامت بواكير الثورة الصناعية الأولى ،

وبدأت الصناعة تنتقل من المنازل وتتجمع في المصانع ، ونشأت بواكير الرأسمالية ، كما شاهد هذا القرن فترة سلام طويلة في أوروبا . وبذلك اكتملت الظروف السياسية والاجتماعية التي أدت إلى ازدهار مجتمعات أوروبا الغربية ، والتي يمكن تلخيصها في تحرير الفكر من سلطان الكنيسة ، ونشأة الفلسفة التجريبية ، وازدهار العلوم الطبيعية والحيوية ، وتحرير الأرض والإنسان من ربقة الإقطاع ، وارتداد مجالات الفكر والمعرفة المختلفة ، واتساع أفق الكشوف الجغرافية ، وتدفق الثروات من المستعمرات وراء البحار ، واستكمال استغلال الأرض الزراعية ، وبدء عجلة الصناعة الكبيرة في الدوران ، وتبلور القوميات ، ونشأة الوحدات السياسية الكبرى حول قوميات ناضجة عريقة .

هذا التفتح الفكرى والازدهار الاقتصادى والاستقرار السياسى أطلق العنان لخيال اليوطوبيين ، الذين أغمضوا عيونهم عن بعض عيوب المجتمع ، قرأوا المستقبل أفضل من الحاضر ، وعالجوا مشكلة الفقر - التي بدأت تظهر في المدن الصناعية - بالأمان والآمال فقالوا أن مجال استثمار الأرض لا يزال متسعاً ، ولا حد له . ولقد كان كل من كوندورسيه الفرنسى وجودوين البريطانى يعتقد في كمال الجنس البشرى ، وأن الإنسانية إذا تركت وشأنها لكفيلة بأن تصل إلى أعلى درجات السمو والكمال . ولساد العدل وعمت السعادة بين البشر ، ولكن الطمع والجشع الذى يسود بعض طبقات المجتمع هو الذى ينشر الخوف والجزع ، ويخلق الفاقة والفقر ، ولقد اقترح كوندورسيه - علاجاً لهذه الحالة الطارئة في المجتمع - أن يخصص رصيد من المال ، يساهم رب العمل بجزء منه ، كما يساهم العامل بجزء آخر ، يصرف منه على علاج المرضى ورعاية يتامى والعجزة والمعوزين ، بل ويقدم منه مساعدات لمن يريد أن يؤسس أسرة جديدة أو يبدأ مشروعاً اقتصادياً جديداً .

والخلود ، «ومعابد مهيبة» للحق والفضيلة . ولكنها للأسف ما أسرع أن تنمحي كما ينمحي الحلم الجميل من خيال النائم إذا صحا من نومه . إن خطأ جودوين الأكبر في نظر مالمس يتلخص في أنه يرجع جميع ردائل المجتمع ، وما يحيط به من شقاء إلى القوانين التي وضعها الإنسان بنفسه . وأن الإنسان بيده -- إذا أحسن وضع قوانينه ، واحكام إدارة نظام الملكية في المجتمع -- أن يصل إلى لب الداء وأصل الدواء . وإذا كان الأمر كذلك فليس من العسير استئصال الشر من هذا العالم ، وإن العقل الذي خلق الشر كفيل بأن يعمل في الاتجاه الصحيح وبزيل هذا الشر . ويرد مالمس على هذا بقوله ، إن هذا كله صحيح ، ولكن ماذا يستطيع الفكر أن يفعل ، وماذا تستطيع القوانين اصلاحه ، لزاء قوى الطبيعة نفسها وشهوات الإنسان .

لقد آتهم مالمس -- وهو من رجال الدين -- برود العاطفة والتشاؤم ؛ بل وبمعادة الإنسانية ، ولكنه في الحقيقة كان مشغول الفكر بالحير الإنساني مثل اليوطويين تماماً ، لا يرجو للبشرية إلا كل تقدم وازدهار . غير أنه يختلف عنهم في المزاج الفكري ، فهم خياليون وهو واقعي ، هم مبشرون وهو منذر ؛ هم ينظرون إلى المستقبل بأمل وهو ينظر إليه بخذر وترقب . هم يعتمدون على المثل والشعارات البراقة وهو يعتمد على الحقائق الملموسة ولا تهره الألفاظ الطنانة . وربما كان مالمس أكثر علمية وواقعية من مفكري القرن الذي سبقه ، فتقصي الوقائع من التاريخ والاحصاءات والملاحظات الشخصية ، ولم يستطع أن يلحق بخياله ما يمكن أن يصل إليه العلم في المستقبل ، كما لم يستطع أن يتخيل واقعاً مستقبلاً لا يقوم على الفكر الرأسمالي الذي شهد نموه وتطوره . بل يقوم على الاشتراكية التي سخر منها واعتبرها خيالاً يراود كوندورسيه وجودوين .

ولقد سخر مالمس من هذا الاقتراح (الكتاب الثالث الفصل الأول من الطبعة السادسة للمقال) . وقال إن هذا مشروع خيالي لا يثبت للتجربة . فإذا كان كوندورسيه قد سلم بأن جزءاً من المجتمع لا يستطيع أن يعيش إلا بعمل يومه فلماذا حلت الفاقة في المجتمع ؟ لا سبب لهذا إلا أن مجهود الجزء العامل من المجتمع وعمله هو الذي ينتج الطعام اللازم للمجتمع كله ، وهذا المجتمع يتزايد عدداً ، فلا يستطيع الطعام -- الذي ينتجه العاملون -- أن يكفي عدد الأفواه المتزايد باستمرار . ومن ثم وجد فائض من السكان لا يجدون ما يكفيهم من غذاء . فيحل بهم البؤس والشقاء . ويستطرد مالمس بعد ذلك قائلاً : إذا كانت الأرض لا تكفي إلا عدداً محدوداً من السكان ، فلماذا ندعو الناس إلى التكاثر ، وأنجاب نسل جديد لا يستطيع أن يجد طعامه . وكيف نطلب من العاملين الخدين في المجتمع أن ينفقوا على العجزة والمعوزين ، وكيف نسوى العامل بالعاطل ، وأى حافز يبقى للمجد النشط إذا وجد أن العاطل يشاركه نصيبه من الرزق . إن خيراً للإنسان -- إذا وجد ما لا ينفقه أن يمتنع عن الاقدام على الزواج والانجاب .

وقد اتفق مالمس مع كوندورسيه عندما لاحظ أن السكان يزدادون في بعض الفترات زيادة تفوق إنتاج الطعام ، وبذلك يتأرجح المجتمع بين الشدة والرخاء ، والاملاق والثراء . غير أن كوندورسيه كان متفائلاً ، فقال أن معين ثروات الأرض لا ينضب ، ومن المستبعد أن نصل إلى الزمن الذي تعجز فيه الأرض عن إطعام أبنائها .

ثم انتقل مالمس في فصلين آخرين من طبقات كتابه التالية لمناقشة آراء جودوين التي شرحها في كتاب «العدالة السياسية» . ولم يجد مالمس في هذا الكتاب سوى حلم رائع ، وجنة وارفة الظلال ، عامرة «بالقصور الشاهقة» ، ينعم فيها ساكنها بالسعادة

ويجب أن يتضح لنا تماماً أن مقاله الأول عن السكان لم يكن نتيجة أبحاث موضوعية وتفصلي للحقائق المجردة ، ولكنه كان رداً على ما كان سائداً في بعض دوائر المفكرين من أن « أفضل معيار لسعادة الأمم هو عدد سكانها » . وقد رد على ذلك بقوله أن « عدد السكان الثامى هو أفضل معيار لسعادة الأمم ورفاهيتها ، ولكن عدد السكان نفسه لا يدل إلا على السعادة التي كانت » . ولقد كان موضوع السكان هو الشغل الشاغل لكثير من المفكرين في جميع العصور ، وفي أنحاء عديدة من العالم . ويبدو من طبعات مقال السكان التالية أن مالمس - عندما أراد أن يدعم نظريته بالأدلة والبراهين - لجأ إلى استشارة ما كتبه جون جرونت الإنجليزى في القرن السابع عشر هو وزميله وصديقه بى الذى أطلق على علم السكان الجديد اسم « الحساب السياسى » . بل لقد كان يرجع باستمرار إلى دراسات جوهان سوسملش البروسى في أواسط القرن الثامن عشر ، وقوائمه المفيدة عن المواليد والوفيات . هذا إلى آراء علماء الاقتصاد مثل آدم سميث والفيزيوقراطيين . وقرأ مالمس أيضاً تقارير الرحالة عن كثير من أنحاء العالم . ويبدو واضحاً من طبعات مقاله التالية سعة اطلاعه على التاريخ .

ولعل رسالة مالمس عن السكان أن تكون أهم رسالة سكانية ظهرت في القرن التاسع عشر ، عن العلاقة بين الموارد الاقتصادية أو الطعام كما يقول مالمس وبين السكان أو عدد الأفواه التي تلهمه ، رغم أن رتشارد كانلتون قد سبقه إلى فكرة تفوق الأحياء في التكاثر فوق طاقة ما تقدمه البيئة من غذاء ، وذلك في القرن الثامن عشر ، ولكن هذا الأخير قد رأى كثافة السكان مسألة اعتبارية ، تختلف باختلاف مستوى المعيشة السائد بين المجموعات السكانية المختلفة ، كما سبقه في أنه من المستطاع التحكم في ضبط الزيادة السكانية بالتحكم في نظم الزواج .

رغم هذا فلقد فتح مالمس - بسرعة انتشار آرائه والاهتمام الذى قوبلت به ، بل والهجوم العنيف الذى شن عليها - باباً جديداً في البحث عن المسائل السكانية ، على أساس جمع الأدلة والحقائق أى موضوعى من ناحية ، وعلى أساس اقتصادى من ناحية أخرى . فبعد بالاموضوع عن التخمينات والتوهيمات الغيبية ، وربطه ربطاً وثيقاً بالأرض وما تنتجه من طعام أو خيرات ، فليست مقالته كتابه ديموغرافية تعنى بالمواليد والوفيات وجداول الحياة ومعدلات الزيادة السكانية الطبيعية فحسب ، ولكنها مقالة اجتماعية اقتصادية ، عنت باظهار العلاقات بين الغذاء والسكان ، وانتهت بصيحة جديدة ، هى ضرورة الحد الشعورى من النسل ، أو ضرورة ضبط النسل . وهى أهم من هذا كله نظرية طبيعية في السكان . بل هى أول نظرية سكانية بمعنى الكلمة .

إن اشباع رغبات الإنسان وتنمية أوجه نشاطه الطبيعية والعقلية والروحية لا يكون إلا بالطعام أولاً وقبل كل شىء ، وليس لإنتاج الثروة إلا وسيلة بهذا الطعام الذى يقيم به أوده ، فيتمكن من أن ينشط ويعمل ويفكر ، والإنسان هو وسيلة الإنتاج الرئيسية ، وهو في النهاية هدف الإنتاج الرئيسى .

ويعمل الكائن الحى - في عالم النبات والحيوان - إلى تنمية عدده للحفاظ على نوعه من ناحية ، ودخوله في صراع مع الكائنات الأخرى في سبيل الحياة من ناحية أخرى ، أى أن الكائن الحى يعمل على ابقاء ذاته أولاً ثم ابقاء نوعه ثانياً ، الأولى بالغذاء والثانية بالتناسل ويدخل في سبيل ذلك كثيراً من معارك الصراع . غير أن هذين الهدفين يتعرضان بالنسبة للنوع البشرى لمؤثرات كثيرة معقدة . فالنظر إلى المستقبل يحفز الإنسان على الحد من تكاثره ، وهو يفعل ذلك مدفوعاً بأهداف نبيلة أحياناً كالمحافظة على مستوى معيشى معين ، والرغبة في العناية بأطفاله بعناية جيدة ، أى الاهتمام

بالنسل كيفاً لا كماً والعمل على تهيئة وسائل الحياة الرغدة لبني نوعه . وقد يفعل هذا - أى يضبط نسله - مدفوعاً بلوافع خسيصة ، كالأثانية المفرطة وحب الانغماس فى الملذات والتخلى عن حمل مسئوليات الانجاب وتكوين الأسر وتنشئة الأولاد . كما كان الحال فى روما فى أواخر عهد الإمبراطورية . هذا إلى أن المجتمع نفسه يفرض ضغوطاً مختلفة على الأفراد ، عن طريق العرف والأخلاق والدين والقانون وهذه جميعاً تستهدف غرض المجتمع الرئيسى ، وهو تنشيط الانجاب وتحبيب الأفراد فى النسل والتكاثر أو تحديد الانجاب وتعويق الأفراد عن التكاثر والإنسال .

لقد كان مalthus على بينة بالاتجاهات السكانية التى كانت سائدة فى عصره ، والتى كانت تتأرجح بين طلب لليد العاملة لإدارة المصانع بأرخص الأسعار ، وطلب للمساعد المقاتل لتجنيدده فى الجيش والأسطول ، وبين التبرم بكثرة النسل وبازدحام المدن الصناعية بالسكان ، فجاءت مقالته لتضع حداً لكل هذا ، وتضع قانوناً طبيعياً لتزايد السكان ، وحذر من الإقدام غير المبصر فى السير فى طريق الزيادة التى قد تأتى على كل ما جنته بريطانيا من ثروة فى ثورتها الصناعية .

لقد كانت إنجلترا - أثناء حكم تيودور - تشجع الانجاب ، ليتكاثر الناس ويعمروا الأرض ويستخرجوا خيراتها . ثم عادت تحد منه فى القرن السادس عشر بادخال قوانين الاستقرار فى الأبرشيات ، ثم عاد عدد السكان إلى الارتفاع مرة أخرى بعد إلغاء الرهينة والحد من نشاط الجمعيات الدينية ، وبعده أن عاد الاستقرار السياسى إلى البلاد ، فبلغ عدد سكان إنجلترا وويلز خمسة ملايين نسمة فى أول القرن الثامن عشر . وكان هذا ولا شك ثمرة ثورتها الصناعية الأولى . إلا أن ارتفاع مستوى المعيشة ، واقبال الناس على استهلاك القمح خلال النصف الأول من ذلك القرن أدى إلى شيء من ضبط النسل ، حتى لقد دب الخوف فى نفوس

بعض المفكرين من تناقص السكان . وشاع الرأى القائل بأن أى عامل يؤدي إلى انقاص السكان إنما هو فى نفس الوقت يعمل على افقار البلاد . وأن مقياس غنى البلاد أو فقرها هو عدد سكانها كثرة أو قلة ، وليس خصب أرضها أو جدها .

وكان الصراع مع فرنسا ، فى القارة الأوروبية وما وراء البحار ، محتاج إلى مزيد من الجنود ، كما كان التوسع فى إنشاء المصانع محتاج مزيداً من اليد العاملة . كل هذا أدى بالطبقات الحاكمة فى إنجلترا إلى ترغيب الناس فى الانجاب ، وقد قال بت (١٧٩٦) أن الرجل الذى يرى بلاده بالأطفال لصاحب حق فى نصيب من خيراتها . وظهر قانون ١٨٠٦ الذى يعفى الوالدين من جزء من الضرائب إذا أنجبا طفلين (وقد ألغى هذا القانون بعد نفي نابليون إلى سانت هيلينا ، أى بعد زوال الحالة إلى قوة حربية كبيرة) .

أما فى القارة الأوروبية ، فقد كان نابليون يقبى طفلاً من كل أسرة تتكون من سبعة ذكور ، فتتولى الدولة عن والديه تربيته وتعليمه . وكان لويس الرابع عشر من قبل يعفى من الضرائب كل من يتزوج قبل العشرين ، أو ينجب عشرة أطفال شرعيين .

إلا أنه - فى نفس الوقت أيضاً - ارتفعت أصوات أخرى ترى فى زيادة السكان مجلبة للفقر ، سواء أكان تزايد السكان فى مصلحة الدولة أو فى غير مصلحتها ، وكانت هذه الأصوات تقول أن الطبقة الحاكمة فى فرنسا - وهى أولى طبقات أوروبا ابتداءً لوسائل منع الحمل فى القرن الثامن عشر - كانت فى الواقع تضحي بمصلحة الشعب فى سبيل مصلحتها ولم تكن تهتم إلا بزيادة السواعد التى تفلح أراضيها ، وتدير عجلة صناعتها ، وتقدمها وقوداً للمدافع . وقد قال كزى « يجب أن يكون أكبر اهتمامنا موجهاً نحو زيادة الدخل القومى ، قبل أن يوجه نحو زيادة السكان . لأن ازدياد الرفاهية الناجم عن زيادة الدخل أفضل من ازدياد السكان زيادة تفوق

زيادة الدخل القومي ، مما يجعل الناس في حالة حاجة وعوز دائمين .

ونشأت نظرية الفريوقراط الاقتصادية عن الأجور -

التي تقول أن صاحب العمل - في حالة ازدياد السكان ووفرة اليد العاملة - سيكون باستمرار في موقف المختار بين عدد كبير من طالبي العمل « إذ سيكون العرض (اليد العاملة) أكبر من الطلب (فرص العمل) ومن ثم سيختار صاحب العمل من يقبل أقل أجر ممكن . وسيكون العمال فيما بينهم في حالة تنافس للحصول على فرص العمل ، ومن ثم يعملون على تخفيض الأجور ، فيخفض الأجر باستمرار حتى يصل إلى الحد الأدنى الذي لا يكاد يحفظ للعامل قوته من أجل العمل ، أي إلى حد الكفاف ، ولقد عدل آدم سميث من هذه النظرية وقال أن ضروريات الحياة - التي لا يقبل العامل أجراً أقل مما يستطيع أن يقى بها - ليست ثابتة باستمرار ، ولكنها تتغير باستمرار من مكان إلى مكان ، ومن زمان إلى آخر .

وعندما كاد القرن الثامن عشر يطوى أعوامه الأخيرة ، كانت أحوال الطبقة العاملة في إنجلترا تسير من سيء إلى أسوأ عاماً بعد آخر ، إذ تتابعت سنوات من المحاصيل السيئة وارتفعت أسعار الحبوب ، ونشبت بعض الحروب الاستعمارية ، وتغيرت طرق الصناعة ، وسن قانون غير حكيم للفقراء ، وضع الطبقة العاملة في حالة من البؤس الشديد وأضاف إليها ضروراً من الأدلال حتى يستطيع الفقير أن ينال قسطاً من إحسان الدولة . وفوق هذا ظهرت طائفة اليوطوبيين السالفة الذكر التي اقترحت وضع عبء تربية الأطفال وإعالتهم على كاهل الدولة .

في هذه البيئة الاجتماعية - من ازدهار تتخلله فترات ركود اقتصادي ، ومن تنافس على سوق العمل ، وصراع في الميدان الرأسمالي الجديد الذي أوجدته الثورة الصناعية ، وفي هذه البيئة الفكرية من ذبوع كتابات

الفريوقراط الاقتصادية وانتشار آراء آدم سميث ، ثم انتشار آراء اليوطوبيين المعرقة في التفاؤل ، نشأ مالمس فأدلى دلوه بين الدلاء .

ولم يجد مالمس عناء كبيراً في تنفيذ آراء جودوين وكوندورسيه ولكنه سار في الاتجاه المضاد حتى غايته ، فرسم صورة قاتمة أشد القتام عن مركز الإنسان الحالي ، وذهب أبعد من هذا في الميافيزيقا - رغم عزوفه عنها - عندما قال « إن الشر موجود ، ليس لئلا يلوب الناس باليأس ، بل ليحفزهم على النشاط ، فالطبيعة أخرجت أبناءها في عملية ولادة طويلة مؤلمة ، يتعلمون خلالها صفات جديدة ، ويكتسبون خبرات جديدة . وإن هذه الحياة هي أداة الله الكبرى لخلق عقل الإنسان ، وتشكيله من المادة الميتة ، وأنها هي التي سمت بتراب الأرض وحوّلها إلى روح ، انشعل قبساً من النور في الطين اللابز » .

« إن أول حوافز العقل هي حاجات الجسم ، والله جعل الأرض لا تنتج سوى كميات محدودة من الطعام ، نتيجة عمله وجهده ، وبذلك فقد خلق سبحانه حافظاً دائماً للعمل والتقدم الإنساني . وهذا الحافظ هو الذي ينقذ الناس دائماً من المحاجة » .

نظرية السكان

بدأ مالمس نظريته في الطبيعة الأولى لمقال السكان على النحو الآتي :

« أرى أنني أستطيع أن أضع القضيتين الآتيتين :

أولاً : الطعام ضروري لوجود الإنسان .

ثانياً : الشهوة الجنسية ضرورية ، وستظل على حالتها الراهنة تقريباً » .

وسرعة السكان في التزايد أقوى بكثير من طاقة الأرض وسرعتها في إنتاج الطعام اللازم لحياة الناس ؛ وبما أن السكان لا يستطيعون أن يعيشوا عيشة كريمة

إذا ازدادوا فوق الحد الأدنى لكمية الطعام اللازمة لهم ، فانهم - ان لم يتوقفوا عن التزايد - سيحل بهم البؤس والفقر أو الخوف من ذلك ، وسيزداد شعورهم بهذا كلما ازدادوا عدداً .

ما هو معدل زيادة السكان إذا لم يضبطها ضابط ؟ وللإجابة على هذا السؤال أحالنا مالثلث - في الطبعة الثانية - إلى سكان أمريكا الشمالية ، الذين لا يضعون أى قيود تحول دون تكاثرهم وانجابهم ، وحيث خبرات الطبيعة موفورة ، ومجالات العمل متسعة ، والأرض بكر ، فوجد أن عدد سكان أمريكا الشمالية قد تتضاعف في فترة تقع بين ١٥ - ٢٥ سنة ، بل لقد استنتج من الاحصاءات الأمريكية أن عدد السكان يمكن أن يتضاعف مرة كل ١٠ - ١٢,٥ سنة . « فطبقاً لجدول يولد ، عندما يكون معدل الوفيات ١ من ٣٦ ومعدل المواليد بنسبة ٣ : ١ فان معدل التضاعف سيتم مرة كل ١٢ ١/٢ سنة وأن هذا المعدل ليس ممكناً فحسب ، بل أنه حدث خلال فترات قصيرة في أكثر من قطر واحد . . . ويفترض سر ولیم بتي حدوث هذا التضاعف مرة كل عشر سنوات أحياناً » . ومعنى هذا - طبقاً لطرق حساب المعدلات الحديثة أن عدد السكان يتضاعف مرة كل ربع قرن إذا كان معدل المواليد ٤٣ في الألف ومعدل الوفيات ١٥ في الألف والزيادة الطبيعية ٢٥ في الألف .

وما هو معدل زيادة الطعام ؟ وللإجابة على هذا السؤال أشار مالثلث إلى الظروف التي تؤثر على إنتاج الطعام ، مثل مساحة الأرض المتوفرة للسكان ، كما أشار إلى قانون الغلة المتناقصة ، فإذا افترضنا أن الأرض خصبة ، ومن الممكن زراعتها كلها ، فان إنتاجها لا يمكن أن يتضاعف كل حقبة من الزمن باضطراد ، ولو كانت الأرض في مثل خصب أرض إنجلترا ، وكان من المستطاع مضاعفة الإنتاج الغذائى في ٢٥ عاماً فأنها لن تضاعف إنتاجها مرة أخرى بعد ربع قرن آخر

حقاً سيزداد الطعام بزيادة السكان (وزيادة العمل المبثول فيها) ولكنه لن يتضاعف باضطراد ، أى لن يتضاعف بنفس المعدل الذى يتضاعف به السكان . ووضع مالثلث معادلتين لتزايد كل من السكان والطعام على النحو الآتى :

« السكان يزايدون بمعادلة هندسية هكذا ١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ ، ٣٢ . . الخ .

الطعام يزايد بمحاولة حسابية هكذا ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٥ . . . الخ .

وفي خلال قرنين من الزمان ستكون نسبة السكان إلى نسبة الطعام كنسبة ٢٥٦ إلى ٩ :

فاذا ترك السكان على سبيلهم دون ضابط لأصبح الفرق شاسعاً بين سرعة تزايدهم وكمية الطعام التي ينتجونها ، ومن غير المعقول أن يزداد السكان زيادة تفوق إنتاج الطعام اللازم لهم بمراحل عديدة ، تعدد السكان تحدده بالضرورة كمية الطعام المتوفرة أو التي يمكن أن ينتجها السكان . والسكان يزايدون بازدياد ما تنتجه الأرض من طعام ، فاذا وصلوا إلى حد معين - بحيث لا تستطيع الأرض أن تطعمهم - كان لا بد من وضع حد لهذه الزيادة ، أو بعبارة أخرى لا بد أن تتوقف الزيادة السكانية ولا مناص عندئذ من ضبط السكان .

فهناك إذن ضوابط أو معوقات لزيادة السكان ، تعمل باستمرار في كل مجتمع كى تهبط بالسكان إلى مستوى إنتاج الطعام أو القوت الضرورى لبقائهم على قيد الحياة . ويمكن أن تقسم هذه الضوابط أو المعوقات إلى قسمين كبيرين : ضوابط مانعة وضوابط إيجابية . أما الضوابط المانعة فهى الوسائل التي اختص بها الإنسان وحده دون سائر المخلوقات ، فهى نتيجة ما يمتاز به من قوى عقلية راقية ، يستطيع بها أن يدرك الأمور ، وأن يتنبأ بما سيحدث في المستقبل . أما بالنسبة للنبات أو الحيوان فالطبيعة هى التي تتدخل بضوابطها

وقيودها الإيجابية للحد من تكاثرها تكاثراً يفوق ما تحتاج إليه من غذاء .

والاجتماعات الراقية هي التي تأخذ بزمام أمورها بيدها . وتضع الضوابط والقيود المانعة التي تقبها شر الانطلاق في التزايد بحيث تضعها أمام حافة المجاعة ؛ وأهم هذه الضوابط هو ضبط النفس والعفة وتأخير الزواج والعزوف عن المعاشرة الزوجية ، مع مراعاة أساليب الفضيلة في فترة العزوبة ، وإذا لم يلجأ المجتمع إلى فضائل الأخلاق والعفة ، وما لم يلجأ الأفراد إلى تحكيم العقل وتغليبها على الهوى ، فإنه سيضطر إلى ضروب من الرذيلة تبيح للرجل أن يعاشر من يشاء من النساء دون أن يتحمل مسئولية الأطفال غير الشرعيين ، وهذه الوسيلة ضارة بسعادة المجتمع بعامه والأفراد بخاصة .

وماذا يحدث لو لم يجد الناس من تزايدهم ؟ عندئذ لا مفر من تدخل الطبيعة في تحديد عددهم « مستخلمة كل وسيلة للحد من زيادة السكان ، سواء أكان ذلك عن طريق تفشي الرذيلة أو البؤس ، وكل منهما يعمل على تقصير أمد الحياة على الأرض . وعندئذ أيضاً سيضطر شطر من السكان إلى العمل في الأعمال الشاقة ، ويقبلون العمل تحت ظروف غير صحية ، ويتنشى الفقر المدقع ويصعب على الأم أن تربي أطفالها ، وتزدحم المدن بالسكان ، مع كل ما يرافق هذا الازدحام من بؤس وشقاء ، مثل تفشي الأمراض ونقص الطعام وارتفاع سعره ، وانتشار الأوبئة ، فتنتشر الأوبئة والحروب والمجاعات » .

وقد شرح مالثس بوضوح - في طبعة مقاله الثانية - الوسيلة التي تتدخل بها الطبيعة تدخلا مفروضاً إيجابياً للحد من تزايد السكان ، ولخصها في كلمة واحدة هي البؤس ، مع كل ما تحمله من فاقة وضيق ذات يد وإملاق وسوء تغذية ؛ أما الأمراض فهي نتيجة لهذا البؤس ، إذ تسقم الأبدان لقلّة الطعام ، وتصبح

هشة لا تستطيع أن تقاوم المرض ، فتعرض له دون أدنى مقاومة ؛ ويتدرج في وصف البؤس وصفاً مقنعاً . إذ يفترض حالة سكان يجدون ما يكفيهم من مواد التكوين ، ويبدأ بهذا الفرض . فإذا زاد السكان زيادة تفوق لإنتاج الطعام (كما بين في نظريته) فعنى هذا أن مواد التكوين تقصر عن حاجة السكان ، فيضطر هؤلاء - حتى لا يموتون جوعاً - إلى مضاعفة الجهد والعمل ، فإذا استمرت زيادة السكان أكثر من هذا ، فستصبح سوق العمل مكتظة بطائيه ، فينخفض سعره أي تهبط الأجور .

أو يظل الأجر - سعر العمل - كما هو ، ويوزع على عدد أكبر من العمال ، لكثرة السكان ، بينما كمية الطعام في الأسواق كما هي ، أو زادت زيادة طفيفة ، فيرتفع سعره لشدة الطلب عليه ؛ والمهم في الحالتين هو قيمة الأجر ، وما يستطيع أن يشتري به من طعام ، وليست قيمته مقومة بالنقود ، وقد شهد مالثس - في حياته - فترة ارتفعت فيها أسعار الحبوب ، وكتب بتفصيل عن هذا الموضوع . ويقول مالثس معلقاً على هذا أن انخفاض قيمة الأجر هو الذي يؤدي إلى البؤس بين الطبقات الداملة . وأشار مالثس بوضوح إلى الفرق بين الأجر الاسمي (مقوماً بالنقود) والأجر الفعلي (قوته الشرائية) . والناس في الأقطار المتمدينة كما يقول مالثس لا تموت من الإملاق أو المجاعة الحقيقية (أي عدم وجود طعام فعلا بين أيديهم) ، ولكنها تموت ببطء نتيجة تفشي الأمراض ، من سوء التغذية ، أو من قلة ما يتناولون من طعام . ولعل مالثس كان يرد بذلك على معارضي مقاله الأول ، الذين أشاروا إلى أوروبا وسكانها الذين لا يتساقطون في الطرقات اعياءاً وجوعاً ، فهؤلاء - لأنهم لا يجدون الطعام الكافي الذي تتوفر فيه المواد الغذائية الأساسية للجسم يتعرضون أسرع من غيرهم للمرض ، ولأن معظمهم من الطبقات العاملة فهم يتنافسون على أدنى أجر ، ويضطرون إلى

التكدس في مساكن مزدحمة متلاصقة ضيقة رطبة غير صحية ، فترداد صحتهم سوءاً ، كما أن هذا التكدس في المساكن الضيقة يساعد على نشر الأوبئة والأمراض .

وليس من سبب لذلك سوى اطلاق العنان للإنجاب ، ولا علاج له إلا بتدخل الإنسان تدخلًا واعياً شعورياً في ضبط نسله ، أى باتباع الضوابط الوقائية اللازمة ، وتأخير الزواج والعزوف عن المعاشرة الزوجية بعد حد معين من الانجاب . ويشير مالثلث إلى أن الضوابط الانجابية التي تفرضها الطبيعة تتناسب تناسباً عكسياً مع الضوابط الشعورية ، فحيث تقوى الثانية لا محل للأولى ، فإذا استطاع المجتمع أن يمسك بزمام أموره من حيث الانجاب ويضبط نسله ، فإنه لا يزايد تزايداً يفوق مقدرته على إنتاج الطعام . وتجدر كل زيادة متأنية حكيمة ما تحتاج إليه من غذاء . وبهذه الوسيلة يحمي المجتمع نفسه من تدخل الطبيعة بما تفرضه من بوئس يتحول إلى مرض وحرب ومجاعة . ذلك الثالث الخيف الذي كان ولا يزال يعمل في إزالة العدد الزائد أو الفائض من السكان ، والذي يعمل باستمرار على ألا يبقى على سطح الأرض إلا العدد الذي تستطيع أن تطعمه .

ويرى مالثلث أن المجتمعات المتقدمة لا تسمح لهذا الثالث الخيف. أن ينشأ أظفاره فيه ، فيتهدد عدداً سكانها بين التكاثر السريع والتكاثر البطيء ، فالسكان عندما يجدون فرصاً أوسع للعمل ويستطيعون الحصول على طعام كاف ، يطلقون لأنفسهم العنان في الانجاب ، ثم يجدون أنفسهم وقد تكاثروا بنسبة تفوق تزايد الطعام فلا يجدون الغذاء الصحي الكافي ، ويتعرضون للبطالة ، أو تخفيض الأجور أو هبوط قيمتها الفعلية ، ومن ثم لا يجدون ما ينفقون ويعزفون عن الزواج ويتوقف تكاثرهم ، أى يعود المجتمع إلى حالة التوازن بين السكان والطعام .

ولكنه أيضاً قال أن السكان يزايدون حيث تتوفر سبل العيش . وكان المثل أمامه أمريكا الشمالية ، حيث الأراضي العذراء الجديدة تنادى من يفلحها ، وحيث فرص العمل واسعة ، وحيث يتدفق المهاجرون ليعمروا الأرض ، وحيث يستطيعون لإنتاج الطعام الوفير ، فيقبلون على الزواج والإنجاب دون أى قيود أو ضوابط وقد لخص مالثلث مناقشته لضوابط السكان في النقاط الثلاث الآتية :

- ١ - يحدد الطعام بالضرورة عدد السكان .
 - ٢ - يزايد السكان عندما يزايد الطعام ، إلا إذا عاقهم عائق بديهي شديد .
 - ٣ - تنتهي جميع الضوابط التي تخفف عدد السكان إلى مستوى الطعام المتوفر لديهم إلى ضبط النفس (العفة) أو الرذيلة أو البؤس .
- أما عن النقطة الأولى فقد وجدها مالثلث بديهية لا تحتاج لدليل . وأما عن النقطتين الثانية والثالثة ، فقد أجهد مالثلث نفسه للتدليل عليهما ، وذلك بجمع طائفة كبيرة من الأدلة والبراهين من جهات مختلفة من العالم ، في خلال التاريخ الذي قرأه . كما جمع أدلة أخرى من أوروبا المعاصرة . وكانت رحلاته الذهنية في تتبع الضوابط السكانية في مختلف المجتمعات البدائية والمتقدمة البدوية والمستقرة ، في الماضي والحاضر ، أهم ما قدمه لعلم السكان ، فأكد بذلك علميته ، ومن ثم احتل مكانه بين العلوم الاجتماعية .

ولاحظ مالثلث - وهو يستعرض حركة السكان في الأقطار المختلفة - أنه لولا ميل الإنسان للتكاثر السريع فوق طاقة الأرض على إنتاج الطعام اللازم له ، لتعد به الكسل الطبيعي عن تعمير الأرض . فالهجرات البشرية كلها نشأت من ضغط الحاجة ، ولولا تزايد الناس في المجتمعات المختلفة ، وقلة الطعام الذي تستطيع الأرض أن تنتجه ، لما شعر الناس بالحاجة إلى الخروج والزوح عن أوطانهم ، والبحث عن أرض جديدة .

يهاجرون إليها ، وضرب مثلاً لذلك ضغط القبائل البربرية على الإمبراطورية الرومانية ، إذ لا بد وأن هذه القبائل تزايدت تزايداً طبيعياً عادياً ، ولم يستطع الطعام أن يلحق بهم في زيادته ، ومن ثم أرسلت الفائض من سكانها يدقون أبواب الإمبراطورية ويندفعون في أرجائها . وإذا قفلت أمامهم أبواب الرزق ، فلا مفر من الخضوع لأحد الأحكام الطبيعية القاسية الأخرى ، وهي المجاعة . فالمجاعة والحرب والهجرة هي الوسائل التي كانت تخفف بها الطبيعة من ضغط القبائل السلافية والجرمانية السكاني .

وقد وصف مالشس بتفصيل حياة القبائل التتارية والمغولية مثل الألبك والتركمان من وسط آسيا ، معتمداً في ذلك على تقارير الرحالة وكتب التاريخ ، وهذه القبائل رعوية ، وتقوم أيضاً ببعض الزراعة ، وقال أنه على الرغم من حب هؤلاء القوم للنسل مثل جميع الشعوب الإسلامية الأخرى ، إلا أن البلاد تفيض بهم من حين إلى آخر ، ومن ثم تنشب الحروب بين القبائل ، أو يضطرون إلى الهجوم على المجتمعات المستقرة التي تحيط بهم ، كما أنه تحل بهم الفاقة والبؤس وتحصدتهم الأوبئة والطواعين من حين إلى آخر .

أما في أفريقية فهبط عدد السكان وهبط به إلى مستوى الطعام المتوفر لهم عامل آخر إلى جانب المرض والمجاعة والحرب ، هو تجارة الرقيق ، ولقد أشار مالشس عند الحديث عن أفريقية (الكتاب الأول الفصل الثامن) إلى عادة تعدد الزوجات الشائعة في أفريقية المدارية . وقال أنه يشك في أثر ذلك على تزايد السكان رغم أن هذه العادة تستوعب عدداً كبيراً من النساء في سن الزواج ، ومن الغريب أن الأبحاث الديموغرافية الحديثة قد أكدت شكوكه ، إذ ثبت أن المجتمعات التي لا تمارس تمديد الزوجات أكثر انجاباً من المجتمعات التي تمارس التعدد . أما عن مصر فقد استقصى بعض ما أورده الكلاسيكيون عن تاريخها الغابر ومشروعات

رهبها وجسورها وقناطرها وقنواتها ، وقارن بين هذا الأردهار الاقتصادي القديم وما ذكره فولني في رحلته عن تدهور نظام الري وسوء أحوالها الاقتصادية وتعرض الفلاحين لطغيان عصابات البدو في العصر المملوكي ، وقال أن عدد سكان مصر يرتفع بقدر ما يستطيع أهلها من إنتاج ، غير أن الفقر والمرض وسوء الحكم هو الذي يحدد عدد سكانها .

وتختلف وسائل الحد من تزايد السكان في الأقطار المختلفة ، ففي فارس وتركيا تقوم الحكومة المستبدة الفاسدة بما تقوم به الحروب في غيرهما ، إذ أن سوء أساليب الحكم يعني سوء نظام الري والزراعة ، وهذا يؤدي إلى المجاعة ؛ وفي سيبريا تقوم الأمراض المتفشية والمجاعات بدور المنجل الذي يحصد الزائد من السكان ؛ أما في الهند فتؤدي بعض العادات الاجتماعية السيئة مثل الزواج المبكر إلى الفقر وتفشي المجاعات المهلكة والأوبئة ويعمل نظام الرهينة المنتشر في التبت على تخفيض عدد السكان ، غير أن هذا التخفيض لا يتعدى الحد الذي يستطيع أن يستهلك الطعام الذي تنتجه البلاد .

ويتحدث مالشس عن سكان الصين وعددهم الضخم ، ويعزي هذا إلى تربة البلاد الخصبة ، وإلى العناية الفائقة التي يبذلها الفلاح الصيني في زراعة كل شبر من أرضه ، مما جعل الأرض تغل أعظم ما تستطيع من إنتاج وتكفي عدداً كبيراً من السكان ، ولذلك كان العرف الاجتماعي السائد يشجع الزواج ويقدم الذرية . إلا أن عدد السكان في الصين لا يصل إلى مداه في الزيادة الطبيعية ، وذلك لشدة الازدحام في القرى والمدن الصينية ، وانتشار الفقر واضطرار الناس إلى وأد الأطفال ولا سيما البنات ، وانتشار الأوبئة من حين إلى آخر ، وتعرض السكان لثورات الطبيعة كالفيضانات العالية التي تغرق الحرث والنسل ، وانتشار المجاعات . ومثل هذا أيضاً يحدث في اليابان .

وانتقل مائتس بعد هذا (الكتاب الأول ، الفصل الثالث عشر والرابع عشر) إلى الضوابط التي أوقفت زيادة السكان في بلاد اليونان وروما القديمة ، فأشار إلى الحروب والأمراض التي كانت تجتاح بلاد اليونان القديمة من حين إلى آخر ، كما أشار إلى خروج المهاجرين الإغريق وانشأهم المستعمرات خارج أوطانهم ، وهي وسيلة لتخفيف الضغط السكاني ، كما أنه أشار إلى بعض ما كان يمارسه اليونان من وأد الأطفال أو تركهم في العراء حتى يموتوا ؛ أما ما كان يشير به أفلاطون في جمهوريته من تحديد الزواج في الطبقة العليا الحاكمة ، وتأخيرها ، واختيار أحسن الزوجات لأفضل الأزواج حتى ينجبوا جيلاً قوياً جسيلاً عاقلاً يستطيع أن يرث الحكم ، فإنه دليل على أن الإغريق القدماء قد عرفوا طرفاً من الوسائل الشعورية أو الضوابط المانعة لتزايد السكان ومارسوها .

أما في روما القديمة ، فقد كانت الحروب العديدة تأتي على زهرة الشباب في المجتمع وتعمل باستمرار على تخفيف الضغط السكاني ، وكان بعض الرومان يلجؤون إلى التهرب ، كما أن بعضهم الآخر كان ينغمس في الرذيلة ، ويقتنى القيان ، ويحجم عن تكوين أسرة . وكان الرومان يعتمدون في جميع أعمالهم على الرقيق ، الذين كانت تعج بهم روما وحقول إيطاليا . وإن قوانين روما القديمة التي كانت تشجع على الزواج والإنتاج لدليل على أن الناس كانوا يحجمون عن الزواج عادة ، وإذا تزوجوا لا ينجبون .

ويتبع مائتس الظاهرات السكانية في أقطارها المختلفة ، فيلاحظ أن بعض دول أوروبا مثل النرويج والسويد وأيرلنده كانت تضع قيوداً على الزواج ، بل أنها كانت تمنع نسبة من الخدم في المزارع عنه ، وكانت تشجع الهجرة ، أو تضع من الظروف ما يحتم أمر الهجرة على بعض الأفراد ، ففي أيرلنده كانت المزرعة تؤول إلى الابن الأكبر ، ولا يجد بقية الأبناء سبيلاً آخر

للعيش إلا بالهجرة . ولا شك أن هذه القيود التي يضعها المجتمع ليحد من الزواج أو يؤخر منه أو يدفع بعض أفرادها للهجرة ، كلها من قبيل الضوابط المانعة أو الشعورية ليحد من زيادة السكان .

وقد استعان مائتس ، في حديثه عن سكان إنجلترا ، بالاحصاءات التي جمعها معاصروه عن المواليد والوفيات والزيادة الطبيعية ، كما عاصر أحد تعدادات السكان في بريطانيا ، وهذا الجزء من كتابه يعتبر في منهجه نموذجاً للدراسة الديموغرافية ، كله احصاءات وجداول واستنباطات موضوعية ، رغم أن أسلوب المعدلات الذي كان يتبعه يختلف عما نألفه الآن ، وقد لاحظ زيادة السكان في إنجلترا وويلز من ٩,١٦٨,٠٠٠ نسمة عام ١٨٠٠ إلى ١٠,٤٨٨,٠٠٠ نسمة عام ١٨١٠ . ويناقش مائتس بأسباب طرق الاحصاءات المتبعة ، وتسجيل المواليد والوفيات . ويسجل أن ازدياد المواليد بالنسبة لعدد الزيجات في بريطانيا في هذه الفترة إنما مرجعه إلى ارتفاع الدخل القومي من الزراعة ، وازدياد وانتاج المصانع ، بمعنى آخر أن الازدهار الاقتصادي يؤدي إلى ازدياد السكان ، كما أن ازدياد السكان - في مجتمع نام - يؤدي إلى الازدهار الاقتصادي .

بعد هذه الرحلات السكانية الواسعة في الزمان والمكان ، يصل مائتس إلى استنتاجات عامة هي :

١ - إن الضوابط السكانية التي تفرضها الطبيعة أو المجتمع أدت إلى بقاء زيادة السكان عامة أي أن الطبيعة (في المجتمعات المتخلفة) والمجتمع (في المجتمعات المتقدمة) كانا يعملان باستمرار على الحد من زيادة السكان ليتناسب ذلك مع القدر الذي تنتجه الأرض من طعام .

٢ - إن ازدياد السكان زيادة كبيرة سريعة (أو ما يعبر عنه بالانفجار السكاني) قد حدث عندما ازداد إنتاج الطعام زيادة كبيرة ، وعندما كانت الحياة أسهل والعيش أرغد أي في فترات الازدهار الاقتصادي .

فالإغريق في مستعمراتهم الجديدة ، والأوروبيون في مهاجرهم الجديدة في العالم الجديد . كانوا يتزايدون بسرعة واضطراد . كما أن السكان عامة ، في أعقاب الحروب أو الطواعين أو المجاعات ، كانوا يقبلون على الحياة والزواج والانجاب . ويعيدون بناء مجتمعاتهم بسرعة .

وإذا لم يركن المجتمع إلى فرض قيود على كثرة النسل ، فإنه سيتعرض إلى الأوبئة والمجاعات من حين إلى حين .

وقد تعود كثير من المجتمعات على شيء من المسغبة والجوع . وعلى تناول كميات ضئيلة من الطعام . إلا أن عدد السكان في معظم الأقطار يتناسب تناسباً طردياً مع كمية الطعام الذي يستطيع هؤلاء السكان إنتاجه أو شراؤه .

وقد أفرد مالثس القسمين الرابع والخامس من كتابه (في الطبقات التالية) ليشرح وجهة نظره الجديدة بعد أن شرح « قانون تزايد السكان » . ورأيه الجديدة الذي ظل يردده ويدعو إليه هو ضرورة العمل الشعوري من جانب الأفراد على الحد من نسلهم ، والحث على تأخير الزواج وضبط النفس والعفة والاعتدال . وهو في سبيل دعوته هذه هاجم قانون الفقراء بقوة ، حتى لقد آتهمه مواطنوه بأنه قاس ، مناع للخير ، عدو للبر والإحسان . ولكن إذا راجعنا هذا القانون ، الذي وضع لحل مشكلة البطالة في إنجلترا ، لوجدنا فيه قسوة بالغة ، دعت الكاتب الاشتراكي الكبير برنارد شو فيما بعد إلى مهاجمته ، إذ هو يتطلب من العاقل الذي لا يجد عملاً أن يسلم نفسه وأسرته إلى رئيس أبرشيته ، لكي يئى وأسرته في ملجأ ، على أن يقبل أي عمل يكلف به بعد ذلك مهما كان . فهذه الملاجئ في الحقيقة كانت تهدم الروح الإنسانية ، وتخضع الفقراء الذين يلجئون إليها إلى ضروب من الذل والخنوع لا يقبلها رجل شريف لمواطنيه .

إن الفقراء -- إذا فقدوا كرامتهم على هذا النحو -- يشجعون على الكسل والتواني ويفقدون سيطرتهم على أنفسهم ، ويقبلون غير مباليين على الزواج والانجاب ، فهناك ملجأ الأبرشية في آخر الأمر سيأويهم أو يأوى من ينجبون من أطفال إذا لم يجدوا ما يسد رمقهم .

ولماذا إذن تشجع الطبقة الحاكمة الانجاب على هذا النحو ؟ هل لكي يقبل الفقراء على « إنتاج » يد عاملة تتنافس على قبول أذى أجر ممكن ؟ والعمل في أسوأ ظروف ممكنة ، والتعرض للموت الآجل نتيجة الأمراض أو الموت العاجل نتيجة الحوادث التي كانت تزخر بها المناجم والمصانع ؟ وهل لهذا علاقة بالنظام الرأسمالي الجديد في إنجلترا في ذلك الحين ، الذي كان يستخدم الأيدي العاملة ويستهلكها ، كما يستهلك الوقود ويرمي بالأشياء المتبقية من فقراء المجتمع على قارعة الطريق كما يرمى بخثالة المصنع في القنوات . ثم تأتي الدولة - التي تمثل المصالح الرأسمالية - لكي تفتح ملاحظتها لهذه الأشياء الآدمية بعد أن أفقدتها آخر ما تبقى لها من كرامة إنسانية ، وأخضعها لضروب من الازدلال والمهانة لا قبل لرجل كريم بتحملها ؟

لم يكن مالثس - الذي هاجم قانون الفقراء - هو عدو الخير والإحسان ، ولم يكن عدواً للبشر كما قالوا ، كما لم يكن ملحداً ومجدفاً وناكراً لإحدى آيات الكتاب المقدس التي تدعو الناس إلى « التزايد والتكاثر وتعمير الأرض » . فالخالق الرحيم - كما دافع عن نفسه - لم يأمر مطلقاً بالتكاثر فوق ما تستطيع الأرض أن تتحمل ، ولم يأمر بأن يعيش الناس في فقر ومسغبة ، وهو - كما قال أيضاً رداً على معارضيه عام ١٨٠٧ - ليس عدواً للسكان أو التزايد ولكنه عدو فقط للرزيلة والبؤس . أي عدم التوازن بين كمية الطعام وعدد الأفواه التي تلتهمه ، وأن الأرض يجب أن يعمرها سكان صحيحو الأجسام : فاضلون سعداء ، وليس سكاناً بائسون مرضى تسودهم الرذيلة ، وهو لا يدعو

وبعد : فكتاب مالثس دراسة ونظرية ودعوة ،
دراسة سكانية ونظرية في تكاثر السكان وعلاقته بزيادة
الطعام ، والعوامل التي تحد من تزايد السكان ودعوة
لضبط النسل .

بعض فقرات مترجمة من الكتاب

« أما عن السوط الآخر الذى يلهب ظهر البشرية
وهو المجاعة ، فانه من الملاحظ أن ليس من طبائع
الأشياء أن يؤدي زيادة السكان حتماً إلى المجاعة ، فهذه
الزيادة السكانية تتم بالتدريج بالضرورة . ولما كان
الجسم البشرى لا يمكن أن ينمو بدون غذاء : فن
الواضح أنه لا يمكن أن يعيش عدد أكبر من السكان
فوق ما يستطيع الطعام المتوفر لهم أن يقيم أودهم . ولكن
رغم أن تزايد السكان لا يؤدي حتماً إلى مجاعة ، إلا أنه
يمهد الطريق لها . إذ أن هذا التزايد يضطر الطبقات
الفقيرة إلى الاعتماد على مجرد ما يسد الرمق من طعام ،
وإذا أصاب المحصول الغذائى أى ضرر أو قصر عن
الوفاء بالكمية التى كان يظهر بها ، فان المسألة تتحول
فعالاً إلى مجاعة . ومن ثم نستطيع أن نقول مطمئنين أن
زيادة السكان سبب من الأسباب الرئيسية التى تؤدى إلى
المجاعة . ويذكر دكتور شورت أن من العلامات الدالة
على قرب القحط ، ظهور عام أو أكثر من ازدهار
المحاصيل ، وهذه ملاحظة صحيحة ، إذ عندئذ يقبل
الناس على الزواج ، والانجاب ، فاذا جاء بعد ذلك عام
متوسط الإنتاج ، ظهر عجز مفاجئ في كمية الطعام
اللازمة » . (الكتاب الثانى ، الفصل الثالث عشر
ص ٢٩٠) .

* * *

« إن المعيار الوحيد الحقيقى عن تزايد صحيح دائم
في سكان أى قطر ، هو زيادة وسائل العيش فيه .
وحتى هذا المعيار معرض لبعض التعديلات ، وقد
أوليناها عناية تامة في ملاحظتنا . ففى بعض الأقطار

الفقراء وحدهم إلى عدم الزواج ، بل هو يدعوهم
— كما يدعو غيرهم — إلى التعقل ، والبحث عن عمل
والتمسك به وتهيئة الظروف الاقتصادية المناسبة لتكوين
أسرة قبل أن يقدموا على الزواج والانجاب ، ودعا
الناس أن يأتوا بأطفال لا يجدون ما يقتاتون به ، فن
الرحمة ألا يوقى بطفل إلى هذا العالم كى يواجه الجوع
والمسغبة ، ومن التعقل والحكمة أن يهيء لكل قادم
جديدة إلى هذه الدنيا ما يجعل منه مواطناً صالحاً .

ولقد أثارت نظرية مالثس — أثناء حياته — كثيراً
من الجدل حول درجة صحتها وقيمتها وآثارها
الاجتماعية والاقتصادية ، ولعل من أهم آثارها أنها
استرعت انتباه المهتمين بعلوم الأحياء عامة ، ولو كان
مالثس منهم لوجد أن نفس مبدأ التكاثر بالنسبة للطعام
ينطبق أيضاً على عالمى النبات والحيوان . فكل جيل من
أجيال أى نوع أحيائى يستطيع أن يتكاثر بحيث يغطى
الأرض بنوعه وحده فحسب ، لو وجد الطعام الكافى
لأنك ، وتم كان تصارع الأحياء للحصول على غذائها
يتصارع الفرد مع أفراد نوعه ، ويتصارع النوع مع
الأنواع الأخرى داخل المملكة النباتية أو الحيوانية .
ومن ثم جاءت لداروين فكرة « الصراع من أجل
البقاء » ووصفها وصفاً قوياً في كتاب أصل الأنواع
الذى أخرجها بعد قراءة مالثس .

وقد كتب داروين في قصة حياته أنه في أكتوبر
١٨٣٨ ، أى بعد أن بدأ دراسته للأحياء بخمسة عشر
شهرآ ، وقع في يده كتاب مالثس عن السكان ،
ولما كان مستعداً تماماً لقبول فكرة تصارع الأحياء
للحصول على الغذاء ، ذى القدر المحدد في البيئة ، فقد
خطرت له فكرة البقاء للأصلح ، والانتخاب الطبيعى ،
فلا بد وأن الأحياء التى تستطيع الفوز في صراع الحياة
هى أصلحها للبيئة ، ولا بد وأنها — بهذا — تنتخب
الأحياء التى تمتلك أصلح الصفات ملائمة لها البقاء والتي
تمكنها من هذا الفوز .

يبدو أن السكان قد اضطروا - أى تعودوا بالتدريج - على أن يقنعوا بأقل قدر ممكن من الطعام . ولا بد وأن مثل هذه الأقطار قد مرت بفترات تزايد فيها السكان دون زيادة مقابلة لوسائل العيش . وذلك كما بينا هو حال والصين واليابان والعرب البدو . فان متوسط إنتاج الطعام في هذه الأقطار يكفي بالكاد لكي يقيم أود أهلها . وبطبيعة الحال إذا نقصت المحاصيل بأى قدر ولو كان طفيفاً لكان لذلك آثار مفرجة . إذ لا بد لهذه الأمم عندئذ من مواجهة المجاعة » . (الكتاب الثاني ، الفصل الثالث عشر - ص ٢٩٤) .

* * *

« أستطيع أن أقول أنه من مقارنة أحوال المجتمعات في العصور السابقة بأحوالها الحالية ، أرى أن النتائج الشريرة الناجمة من قانون السكان تميل إلى الانكماش لا الانتشار . وحتى ولم يكن سبب هذه النتائج معروفاً على الاطلاق . غير أننا إذا سمحنا لأنفسنا بأن نأمل أن يزول الجهل بقانون السكان تدريجياً ، فليس هناك داع بالأنتوقع زوال هذه الشرور جميعاً . فان زيادة السكان في المستقبل لن تضعف هذا الاحتمال . إذ أن كل شيء يتوقف على العلاقة النسبية بين السكان والطعام ، وليس على العدد المطلق للسكان . ولقد بينا في الأجزاء السابقة أن القطر الذي لا يسكنه إلا عدد قليل من السكان هو أشد الأقطار تعرضاً لآثار قانون السكان . ولا يمكن أن نشك لحظة في أن أوروبا عموماً قد تعرضت لمخاطر أقل وأوبئة أقل نتيجة العوز في القرن الماضي عما كانت تتعرض له من قبل .

وعلى العموم ، رغم أن المستقبل ليس على ما نرغبه من اشراق ، طبقاً لقانون السكان ، فإنه أيضاً ليس مظلماً شديد الظلام ، ولا يمكن أن نتغاضى عن التقدم التدريجي الحثيث الذي حققته المجتمعات الإنسانية ، والذي من شأنه أن يمنحنا آمالاً معقولة في المستقبل .

وربما كان من المؤسف حقاً أن نرى تقدم العلوم الطبيعية يزداد كل يوم اتساعاً ، ولا يحده إلا أفق بعيد المدى ، بينما لا يزال نطاق العلوم الأخلاقية والسياسية ضيق الحدود . أو على أحسن الأحوال من الضعف بحيث لا تستطيع نتائجها أن تقضى على عقبات تقف في سبيل سعادة الإنسانية ولا ترجع إلا إلى سبب واحد . ومهما كانت هذه العقبات صعبة كأداء ، كما ظهر في هذا الكتاب ، فأنى أرجو ألا تكون نتيجة هذا البحث هو القاء اليأس في القلوب من امكان اصلاح المجتمع الإنساني . وأن أى خير يمكن أن نصل إليه ، لجدير بأن تبذل له الجهود . ورغم أننا لا نستطيع أن نتوقع أن يلحق الإنسان في فضيلته وسعادته بما وصل إليه من كشوف علمية باهرة في ميدان العلوم الطبيعية ، إلا أننا - حتى ولو لم نصل إلى هذا الهدف المنشود - نستطيع أن نأمل في أن يستفيد أبنائنا من هذا التقدم العلمي » . (الكتاب الرابع الفصل الرابع عشر - ص ٥٤٢ - ٥٤٣) .

اعتمدنا في هذا العرض على النسخة المعاد طبعها من الطبعة السادسة المؤرخة يناير ١٨٢٦ ، والتي نشرتها دار وارد ولوك في لندن عام ١٨٩٠ .

الزيج الصبائي للثاني

بمعلم

الدكتور إمام إبراهيم أحمد

أستاذ مساعد - كلية العلوم بجامعة القاهرة

مقدمة

في أواخر القرن التاسع الميلادي كانت النهضة العلمية عند العرب قد ناهزت من العمر نحو قرن واحد من الزمان ، وإن شئنا أن نتحرى الدقة اقتطعنا من هذه الفترة ما بين عشرين وثلاثين عاماً لم تكن النهضة فيها سائرة في طريق إيجابي بل هي فترة وضع الأساس الذي عليه بنى صرحها .

ففي عام ٧٦٧ ميلادية ، جاء إلى بغداد وفد من السند لمقابلة الخليفة المنصور^(١) وكان بين أعضائه عالم فلكي يدعى « كانكاه » يحمل معه مرجعاً هاماً في علم الفلك اسمه « سدهانت »^(٢) فطلب منه المنصور إملاء

(١) أبو جعفر عبدالله المنصور - تولى الخلافة من ٧٥٤ م حتى وفاته عام ٧٧٥ م . حفل عهده بترجمة كثير من الكتب من اللغات السريانية والفارسية واليونانية والهندية .

(٢) الاسم الكامل للكتاب هو (براهميهتسدهانت) ومعناه كتاب الهيئة المصحح المنسوب إلى براهم - انظر : علم الفلك ، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى لكارلو نلينو ص ١٤٩ . وفي الحقيقة يوجد خمسة كتب هندية تحمل اسم (سدهانت) هي : سورياسدهانت ، بايتاهاسدهانت ، فاستها سدهانت ، باونيزا سدهانت وأخيراً روما كاسدهانت - انظر

Introduction to the History of Science, Vol. I, p. 386, by G. Sarton.

مختصر الكتاب ، ثم أمر بترجمته إلى اللغة العربية . وبعد أن تمت الترجمة ، حرف العرب إسمه إلى « السندهند » لسهولة من جهة ورمزه إلى البلاد التي جاء منها من جهة أخرى - وأصبح ذلك المرجع نبزاً يسير على هديه علماء الفلك العرب مدى نصف قرن أو أكثر .

وأخذت حركة الترجمة بعد ذلك تزداد وتنشط ، وسافر الوكلاء إلى الدول الأخرى يجمعون المخطوطات العلمية النادرة في الفلك والرياضة وشتى فروع العلم . وكانت الترجمة في كثير من الأحوال تتم في خطوتين : فثلاً من اليونانية إلى الفارسية ومنها إلى العربية ، أو من الهندية إلى الفارسية إلى العربية . وفي بعض المراجع الهامة كانت ترجمة المرجع الواحد تسير في طريقين متوازيين أحدهما من اللغة الأصلية إلى العربية مباشرة والأخرى من الترجمة الفارسية إلى العربية ثم تعقد مقارنة بين الاثنتين للتأكد من دقة الترجمة .

ومن المراجع التي كان لها أثر كبير عند العرب - بالإضافة إلى كتاب السندهند - نجد كتاب (المحسطي) لبطليموس ، وزيج الشاه ، وزيج بطليموس وغيرها .

ولكن السندهند والمجسطى كان لهما القدح الملقى في هذا الشأن .

وفي عهد المأمون^(١) . أنشئت في بغداد أكاديمية علمية اسمها بيت الحكمة ، وألحقت بها مكتبة ضخمة ومرصد تم بناؤه تحت إشراف سند بن علي^(٢) رئيس الفلكيين في ذلك الوقت . وبالإضافة إلى ذلك أقيم مرصد آخر في سهل تدمر^(٣) . وقد عززت هذه المراصد بأجهزة فلكية تشبه الآلات الأجنبية . ولكن تفوقها في الدقة . . . وهذه الأجهزة من صنع نخبة من العلماء على رأسهم علي بن عيسى الأسطرلابي^(٤) ، الذي اشتهر بذلك الاسم لبراعته في صناعة هذا الجهاز الفلكي ، وأبو علي يحيى بن أبي منصور^(٥) الذي زاد في دقة قراءة أجهزة الأرصاد بتقسيم درجاتها إلى ستة أجزاء حتى يمكن تحديد الجزء من الدرجة بدلا من تقديره بالتقريب .

وباقامة مرصد بغداد ، بدأ سير العرب في الطريق الإيجابي نحو نهضة علم الفلك . فاجتمع في ذلك المرصد حشد من كبار العلماء ، دأبوا على تسجيل أرصاد تختلف الظواهر الفلكية بصفة مستمرة ، وذلك لأول مرة في تاريخ علم الفلك . وكانت تلك الأرصاد تؤخذ بطريقة جماعية حتى أصبح من أشق الأمور علينا المقارنة بين هذا وذاك إلا بالمولفات الخاصة لكل منهم .

(١) الخليفة العباسي عبدالله المأمون تولى الخلافة من ٨١٣ م إلى

٨٣٣ م .

(٢) أبو الطيب سند بن علي عاش أيام المأمون وتوفي بعد عام ٨٦٤ . عالم فلكي ورياضي .

(٣) السهل المحيط بمدينة (بالميرا) الواقعة بين صفين ودمشق . انظر : الأطلس التاريخي للعالم الإسلامي في العصور الوسطى للدكتور عبد المنعم ماجد وعلي البنبا . خرائط رقم ١ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٨ .

(٤) عاش في بغداد ومات في دمشق بين عامي ٨٣٠ ، ٨٣٢ م اشترك في قياس محيط الأرض أيام المأمون .

(٥) من أصل فارسي . توفي عام ٨٣١ م في حلب .

وبعد مضي أقل من نصف قرن على بدء البحوث الفلكية في مرصد المأمون ، ولد البتاني الذي ما لبث أن أصبح أعظم علماء عصره ، وأحد أعلام الفلك عند العرب . وكان كتابه (الزيج الصابئ) أحد المراجع العربية الرئيسية التي انتشرت في أوروبا بعد ذلك نظراً لما احتواه من أرصاد دقيقة واسعة المدى وما تضمنه من بيانات فلكية هامة .

ونود أن نوضح هنا معنى كلمة (الزيج) وأصلها . ففى معناها قال ابن خلدون في مقدمته^(١) :

«ومن فروع علم الهيئة علم الأرباج . وهي صناعة حسابية على قوانين عديدة فيما يخص كل كوكب من طريق حركته ، وما أدى إلى برهان الهيئة في وضعه من سرعة وبطء واستقامة ورجوع^(٢) وغير ذلك مما يعرف به مواضع الكواكب في أفلاكها لأى وقت فرض من قبل حسابان حركاتها ، على تلك القوانين المستخرجة من كتب الهيئة . ولهذا الصناعة قوانين في معرفة الشهور والأيام والتواريخ الماضية وأصول متفرقة في معرفة الأوج والحضيض^(٣) والميول وأصناف الحركات ، واستخراج بعضها من بعض ، يضعونها في جداول مرتبة تسهيلا على المتعلمين وتسمى الأرباج .

البتاني

أبو عبدالله محمد بن جابر بن سنان البتاني الحراني ، ولد في بتان من نواحي حران وهي مدينة واقعة على

(١) انظر : مقدمة ابن خلدون طبعة المعارف ص ٥٨٥ ، تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك لقدرى حافظ طوقان الطبعة الثالثة ص ١٣٦ .

(٢) يغير الكوكب موقعه بين النجوم من ليلة إلى أخرى وتكون حركته في اتجاه واحد فتسمى الحركة المستقيمة ، ثم لا يلبث أن يغير اتجاه الحركة عائداً إلى الناحية المضادة وذلك هو الرجوع . ويرجع ذلك إلى حركة كل من الكوكب والأرض حول الشمس .

(٣) الأوج أبعد نقط الكوكب عن الأرض ، والحضيض أقربها .

نهر البليخ أحد روافد نهر الفرات بالعراق يقابله قرب مدينة الرقة^(١). وتاريخ مولده موضع جدال بين العلماء والمؤرخين . فيقول سارتون^(٢) إن ذلك كان قبل عام ٢٤٤ هـ (٨٥٨ م) ، بينما جاء في « دائرة المعارف لوجدى »^(٣) أن البتاني ولد سنة ٢٤٠ هـ (٨٥٤ م) ويقول « بول » في كتابه « مختصر تاريخ الرياضيات »^(٤) إنه ولد سنة ٢٦٤ هـ (٨٧٧ م) ولعله خلط بين تاريخ ولادته وتاريخ بداية أرصاده الفلكية . أما كتاب « آثار باقية لصالح زكى » فيقول « إن تاريخ ولادة البتاني غير معروف ، إلا أن هناك ما يجعلنا نعتقد أنه ولد بعد عام ٢٣٥ هـ . . . » .

وإن كان ثمة شك في تاريخ مولده ، فإن تاريخ وفاته لا جدال فيه - وقد أجمع المؤرخون على أن ذلك كان عام ٣١٧ هـ (٩٢٩ م) . . . أما مكان وفاته فيقول عنه قدرى طوقان في تراث العرب العلمى نقلاً عن الفهرست لابن النديم^(٥) « وكانت وفاته سنة ٣١٧ هـ ٩٢٩ م في طريقه بقصر الجص ، عند رجوعه من بغداد حيث كان مع بنى الزيات من أهل الرقة في ظلمات لثم . وقصر الجص هو قصر عظيم بناه المعتصم^(٦) قرب سامراء^(٧) . أما ابن خلكان^(٨) في كتابه وفيات الأعيان

(١) انظر الأطلس التاريخى للعالم الإسلامى فى العصور الوسطى -

خريطة ٤ ، ص ٨ .

(٢) Introduction to the History of Science, (٢) Vol. I, page 602.

(٣) انظر تراث العرب العلمى لقدرى حافظ طوقان - الطبعة

الثالثة ص ٢٤٢ .

(٤) A Short History of Mathematics, by Ball.

(٥) أبو الفرج محمد بن اسحق الوراق البغدادى المعروف بأبى يعقوب النديم . ترجمة حياته غير معروفة ولكنه ألف كتابه عام ٣٧٧ هـ (٩٨٧ م) .

(٦) الخليفة العباسى الثامن ، تولى الخلافة بعد المأمون من ٨٣٣ م

إلى ٨٤٢ م .

(٧) هى مدينة سرمن رأى على نهر دجلة شمالى بغداد .

(٨) المتوفى عام ٦٨١ هـ (١٢٨٢ م) .

فيقول « توفى البتاني عند رجوعه من بغداد فى موضع يقال له الحضرة . . . والحضرة مدينة قائمة بالقرب من الموصل ومن تكريرت^(١) بين دجلة والفرات فى البرية » وقال ياقوت الحموى^(٢) فى كتابه « المشترك وضعاً والمختلف صقعا » : قصر الحضرة بقرب سامراء من أبنية المعتصم . أما سارتون فى « مقدمة لتاريخ العلم » فقد اكتفى بالإشارة إلى وفاته بالقرب من سرمن رأى (سامراء . .)

عاش البتاني حياته العلمية بين الرقة على الفرات وأنطاكية فى سوريا حيث أنشئ مرصد باسم (مرصد البتاني) : وعكف فى البداية - كغيره من العلماء العرب - على دراسة مؤلفات من سبقوه وعلى الأخص كتابى السندهند والمحسطى ، وفى ذلك يقول عن بطليموس إنه « قد تقضى علم الفلك من وجوهه ودل على العلل والأسباب العارضة فيه بالبرهان الهندسى والعددى الذى لا تدفع صحته ولا يشك فى حقيقته ، فأمر بالحنّة والاعتبار بعده وذكر أنه قد يجوز أن يستدرك عليه فى أرصاده على طول الزمان كما استدرك هو على إبرخس^(٣) وغيره من نظرائه بجلالة الصناعة ولأنها سمائية لا تدرك إلا بالتقريب »^(٤).

وما لبث البتاني أن دخل ميدان البحوث فى الفلك والمثلثات والجبر والهندسة والجغرافيا ، فامتاز على غيره بمواهبه حتى أن علماء أوروبا وضعوه فى الصف الأول من الفلكيين . وقد أشار « كاجورى » إلى ذلك فى كتاب « تاريخ الرياضيات »^(٥) ، كما أن « لالاند » بعد

(١) على نهر دجلة شمالى سرمن رأى - انظر الأطلس التاريخى

خريطة ٤ .

(٢) المتوفى عام ٦٢٢ هـ (١٢٢٩ م) .

(٣) عا الفلك والرياضة والجغرافيا الأغرقي . نشأ فى جزيرة

رودس فى النصف الثانى من القرن الثانى قبل الميلاد ، كما قام ببعض

أرصاده فى مدينة الإسكندرية .

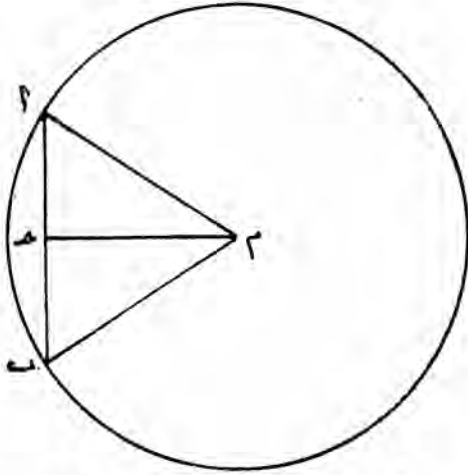
(٤) انظر نلينو ص ٢١٥ ، وأيضاً الزيج الصابى للبتاني

المطبوع بروما ، الجزء الثالث ، ص ٧ .

(٥) A History of Mathematics, by Cajori.

٥٤٥،٥ ثانية في العام^(١)، كما أثبت احتمال حدوث الكسوف الحلقي للشمس^(٢)، ومن أمثلة أرساده الدقيقة، تلك التي تناولت الكسوف والخسوف والتي اعتمد عليها دنثورن عام ١٧٤٩م في تحديد تسارع القمر في حركته خلال قرن من الزمن^(٣). أما أهم أرساده هي تصحيح حركات القمر والكواكب وعمل جداول جديدة لمواقعها بالإضافة إلى تحقيق مواقع عدد كبير من النجوم ضمنها زيجة الشهير الذي اعتمد عليه علماء الفلك لعدة قرون.

وفي مجال الرياضيات يقول سارتون إنه استعمل (الجيب) بدلا من (الوتر) الشائع عند الإغريق وهو يعلم تماماً مدى ميزته على هذا الأخير. فقد كان الإغريق - والعرب من بعدهم - يستعملون أطوال أوتار الدائرة التي تقابل زوايا معينة ابتداء من الصفر إلى



تسعين درجة. والوتر ا ب المقابل للزاوية ا م ب هو ضعف ا ح الذي هو بالتعريف الحديث جيب الزاوية ا م ح باعتبار نصف القطر ا م مساو للوحدة. وكان

(١) القيمة الصحيحة ٥٠,٢ ثانية.

(٢) ينقسم كسوف الشمس إلى ثلاثة أنواع: كسوف كلي يحجب فيه القمر قرص الشمس بأكمله، وكسوف جزئي يحجب فيه جزءاً من الشمس ويترك ما بقي مضيئاً على هيئة هلال، وكسوف حلقي يخفى فيه وسط قرص الشمس ويترك حلقة دائرية منتظمة مضيئة.

(٣) تراث العرب العلمي ص ٢٤٥.

أن أطلع على مآثره عدده من العشرين فلكياً المشهورين في العالم كله^(١). وشاركهما في ذلك «سارتون» فوصفه بأنه أعظم فلكي جنسه وزمنه، ومن أعظم علماء الإسلام وله بضع مؤلفات في التنجيم من بينها «شرح أربع مقالات لبطليموس» ولكن أهم أعماله الفلكية هي الأرساد التي قام بها ابتداء من سنة ٢٦٤ هـ (٨٧٧ م) وشملت مجالا واسعاً لا تنقصه الدقة. فاذا نظرنا مثلاً إلى زاوية الميل الأعظم^(٢) نجده قد رصدها بمدينة الرقة عدة مرات ولم يكتف برصدها مرة واحدة (المعتقد أن ذلك الرصد بين عامي ٢٦٧ هـ، ٢٧٠ هـ)، وذلك بقياس ارتفاع الشمس في الظهيرة عند المنقابين الصفي والشتوي فيكون الفرق بين الارتفاعين ضعف الزاوية المطلوبة... وقد وجد قيمة هذه الزاوية ٣٥ ٢٣، وأثبتت الحسابات الحديثة أنه القيمة الصحيحة في أيامه لا تختلف عن ذلك إلا بمقدار دقيقة واحدة - وذلك رغم الآلات البدائية التي كانت تستخدم في القرون الوسطى.

ومن بين أرساده الأخرى الهامة، قياس موضع أوج الشمس في مسارها الظاهري فوجد أنه قد تغير عما كان عليه أيام بطليموس بمقدار ٤٧° ١٦ في حين كانت قياسات بعض المعاصرين له مطابقة لما وجدته بطليموس. وكان هذا التضارب في النتائج حافزاً لأبي الريحان البيروني، الذي جاء بعده بأكثر من مائة عام، على إعادة الرصد بضع مرات فوجد أن الموضع قد انتقل فعلاً من مكانه وبذلك نادى بحركة أوج الشمس وإن كان البتاني هو المكتشف الأصلي لها.

ومن بين أعماله الفلكية الأخرى، حساب طول السنة الشمسية وأخطأ في حسابه بمقدار دقيقتين، ٢٢ ثانية. وكذلك وجد مقدار تقهقر الإعتدالين

(١) تراث العرب العلمي - قدرى حافظ طوقان ص ٢٤١.

(٢) الزاوية بين المستوى المار بخط الاستواء الأرضي والمستوى

المار بمدار الأرض حول الشمس.

الإغريق بحسبون طول ا ب باعتبار أن $m = 60^{(1)}$ ، فجاء البتاني وخطا الخطوة الأولى في التحول نحو جداول الجيوب الحديثة فأخذ طول ا ح واعتبره جيئاً للزاوية ا م ح ولكنه أبقى طول ا م كما هو ($= 60$) . وكانت الخطوة التالية بعد ذلك للبيروني فاتخذ ا م مساء للوحدة وبذلك جاءت جداول جيوبه مطابقة للجدول الحديثة بينما القيم عند البتاني هي القيم الحديثة مضروبة في ستين . وإذا بحثنا عما إذا كان البتاني هو أول من أدخل الجيوب في الرياضيات ، نجد شيئاً من الإختلاف بين المؤرخين . فيقول نلينو إن لفظ الجيب بمعناه الرياضي مشتق من الاصطلاح الهندى (السنسكرتى) جيف Jiva ، والعرب لما أخذوه عن الهند كتبوه جيت ثم زعموا أنه نفس اللفظ العربى المعروف فنطقوا جيئاً مع عدم العلاقة بين جيب الثياب وذلك الخط المساحى . وفى كتاب «القانون المسعودى» للبيرونى نجد إشارة إلى استخدام الهند للجيوب فى قوله « ا م الوتر بالهندية جييا ونصفه جيبارد ، ولكن الهند إذ لم يستعملوا غير أنصاف الأوتار أوقعوا اسم الكل على النصف تخفيفاً فى اللفظ » .

نرى من ذلك أن الهند أول من استعملوا الجيوب ، ولكن (بول) يقول « من المشكوك فيه أن البتاني أخذ ذلك عن الهند » ، بينما يذكر صالح زكى فى كتاب آثار باقية « ليس البتاني أول من أدخل الجيوب واستعملها - كما يدعى الأوربيون - ومطالعة كتب البتاني تدل على تجديد أدخله المتأخرون على المتقدمين ، والبتاني لا يدعى هذا التجدد لنفسه بل إنه يعنى المتأخرين .. »^(٢) ولعله كان يعنى بذلك الإشارة إلى الهند ، ولكن من المؤكد أن عمل البتاني كان أول خطوة عربية جريئة فى هذا المضمار للتخلص من ربة الأوتار الإغريقية وتحسين كبير لجيوب الهند . فالقيم الموجودة فى جداول الهند

نقسمها على $\frac{26}{360}$ لنحصل على قيم الجيوب الحديثة ، بيد لا نحتاج قيم البتاني إلا للقسمة على 60 وذلك أمر سهل إذا أخذنا فى الاعتبار النظام الستينى الذى كانت تكتب به الأعداد فى ذلك الوقت^(١) .

ومن الأعمال الأخرى فى الرياضة لإكماله تعريف الظل وظل التمام (تحت اسم الظل المعكوس والظل المستوى) وحسب جداول لظل التمام بزيادة درجة قوسية واحدة فى كل خطوة . وينسب إليه اكتشاف قانون جيب التمام فى المثلث الكروى^(٢) ، كما بحث فى بعض المسائل التى تناولها اليونان بالطرق الهندسية ، فحاول الوصول إلى حل جبرى لها .

ومن بين المؤلفات الهامة للبتاني نجد^(٣) :

١ - « كتاب معرفة مطالع البروج فيما بين أربع الفلك » وهو يتناول البحث عن النقطة الموجودة على خط الإستواء السماوى والى تشرق فى نفس اللحظة مع نقطة معينة على دائرة البروج . وقد حسبت جداول خاصة (إعتماداً على بعض نظريات حساب المثلثات الكروية) تعطى المطلوب لأى نقطة على فلك البروج فى أجزائه الأربعة : الصاعد الشمالى ويحتوى على الحمل والثور والجوزاء ، والهابط الشمالى ويحتوى

(١) كان النظام الستينى شائعاً قبل استخدام النظام العشرى صفر ١٥ ٢٦ ١٨ هو فى الحقيقة صفر $\frac{15}{360} + \frac{26}{360} + \frac{18}{360}$ والضرب أو القسمة على 60 أمر سهل من هذه الناحية الحسابية إذ نحصل على ١٥ $\frac{15}{360} + \frac{26}{360} + \frac{18}{360}$ فى الحانة الأولى ، صفر $\frac{15}{360} + \frac{26}{360} + \frac{18}{360}$ فى الحانة الثانية .

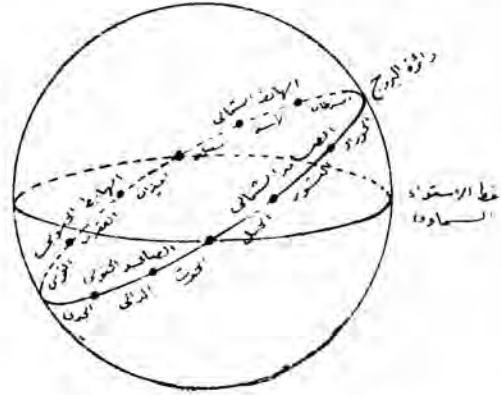
(٢) المثلث الكروى هو مثلث مرسوم على كرة بحيث تكون أضلاعه هى أقواس من دوائر عظمى ، أما طول الضلع فيعبر عنه بقيمة الزاوية المقابلة له عند مركز الكرة .

(٣) انظر : تراث أعرب العلمى ص ٢٤٦ ، الفهرست لابن التديم ص ٣٩٠ ، دائرة المعارف الإسلامية ، وفيات الأعيان لابن خلكان مجلد ٢ ص ٨٠ .

(١) بعض علماء الهند أخذوا طول ا م = $\frac{26}{360}$.
(٢) تراث العرب العلمى ص ٢٤٤ .

الزيج الصائى.

على السرطان والأسد والسنبلة والهابط الجنوبي ويحتوى على الميزان والعقرب والقوس وأخيراً الربع الصاعد الجنوبي ويشمل الجدى والدالى والحوث .



يشتمل «الزيج الصائى» على سبعة وخمسين باباً تناول أوتار الدائرة والقوانين الفلكية بطريقة يغلب عليها الإيجاز دون الدخول فى تفاصيل إثباتها تاركاً للقارئ مهمة التأكد من صحة هذه القوانين من المراجع الأخرى، وإن كان قد ساق بعض الأمثلة على أرصاده بنتائج بالإضافة إلى أرصاد الآخرين - وعلى الأخص بطليموس ولابرخس - عند التعرض للقوانين المتعلقة بالأرصاد .

وباستثناء الأبواب الثلاثة الأولى (المقدمة : طريقة العمليات الحسابية فى النظام الستينى ، أوتار الدائرة) نجد أن الأبواب الأربعة عشر الأولى مخصصة للكروية السماوية ودوائرها . وأهم هذه الأبواب هو الرابع ، الذى يبحث فيه مقدار ميل فلك البروج عن فلك معدل النهار أى الميل الأعظم وكانت القيمة التى وصل إليها من أرصاده (٣٥ - ٢٣°) صحيحة فى حدود دقيقة واحدة وقد جمع البيرونى فى المقالة الرابعة من «القانون المسعودى» نتائج من سبقوه ، ومنها يتضح لنا أن البتانى هو أول من حصل على هذه القيمة لزاوية الميل الأعظم ثم اتفق معه فى ذلك ثلاثة من العلماء جاءوا بعده وهم عبد الرحمن الصوفى (ولد عام ٢٩٠ هـ وتوفى ٣٧٦ هـ) وأبو الوفاء البوزجاني (ولد عام ٣٢٨ هـ وتوفى ٣٨٨ هـ) وأبو حامد الصاغاني (توفى عام ٣٨٠ هـ) ، بينما خالفهم باقى العلماء فى نتائجهم . ولهذا السبب قام البيرونى برصدها عدة مرات وكانت النتيجة مؤيدة لقيمة البتانى .

وبلى ذلك ثلاثة أبواب فى قياس الزمن برصد ارتفاع الشمس وبالعكس ، ثم تسعة أبواب تبحث فى موضوع الكواكب الثابتة (النجوم) سواء لقياس الزمن باستخدامها أو معرفة أوضاعها بالنسبة للدوائر السماوية أما الباب السابع والعشرون فيجدر الإشارة إليه ، إذ يتناول طول السنة الشمسية عن طريق الرصد . وفى

٢- «رسالة فى مقدار الإتصالات» .

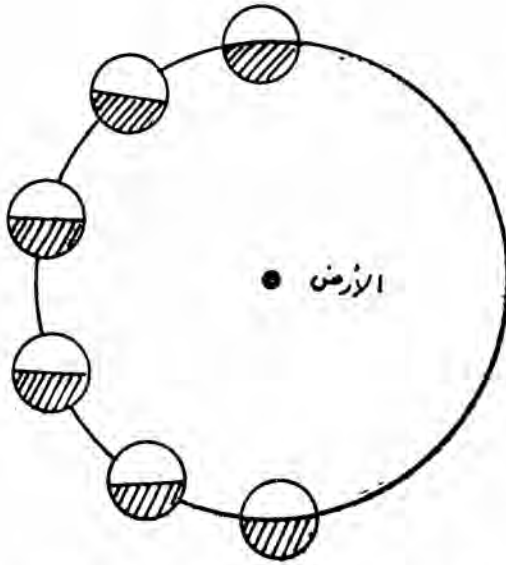
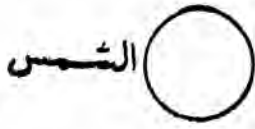
٣- «رسالة فى تحقيق أقدار الإتصالات» .

وقد تناول فى هاتين الرسالتين موضوع اتفاق كوكبين فى خط الطول أو فى خط العرض السماوى ، سواء أكانا على فلك البروج أو كان أحدهما أو كلاهما خارج هذه الدائرة .

٤- «شرح أربع مقالات لبطليموس» وتلك أربع مقالات وضعها بطليموس كذيل لكتابه «المسطى» تناول فيها مسائل التنجيم وتأثير النجوم على الحوادث الدنيوية :

٥- «كتاب تعديل الكواكب» يبحث فيه الفرق بين حركات الكواكب فى مساراتها بغرض أنها منتظمة وثابتة المقدار وبين حركاتها الحقيقية التى تختلف من موضع لى آخر فى المدار .

أما أهم مؤلفاته جميعاً فهو «الزيج الصائى» الذى كان أول زيج يحتوى على معلومات صحيحة دقيقة ، وأرصاد كان لها أثر كبير فى علم الفلك خلال العصور الوسطى عند العرب وأوائل عصر النهضة فى أوروبا .



درجات على مسار الأرض حول الشمس ، وهو يقطع هذا المدار في حوالي $27\frac{1}{4}$ يوم ومعنى ذلك أنه يقطع كل يوم حوالي ١٣ درجة . وقد اختار العرب أيام الجاهلية ثمانى وعشرين مجموعة من النجوم قريبة من مسار القمر لتكون لهم دليلاً على موضعه خلال دورته ، وأطلقوا عليها اسم منازل^(١) بمعنى أن القمر ينزل في كل منها يوماً بليلة تقريباً . وفي أوائل القرن الثالث للهجرة وصلت بعض كتب الهند إلى المنجمين العرب ، فساروا على منوالها باعتبار منازل القمر سبعة وعشرين فقط واستمروا في إطلاق نفس الأسماء العربية عليها مع إلغاء منزلة الزباني وإدماج نجومها في منزلة الإكليل . وهناك فرق ثان بين المنازل العربية القديمة وبين منازل الهند ،

(١) الشرطان ، البطين ، الثريا ، الدبران ، الهقعة ، الهنعة ، الذراع ، النثرة ، الطوف ، الجبية ، الزبرة ، الصرفة ، العواء ، السك الأعزل ، الغفر ، الزباني ، الإكليل ، القلب ، الشولة ، النعائم ، البلدة ، سعد الذابح ، سعد بلع ، سعد السمود ، سعد الأخيبة ، الفرغ الأول ، الفرغ الثاني ، الرشاد .

ذلك يذكر البتاني أن العلماء اختلفوا في مقدار طول السنة ، فذكر بعضهم أن قدماء أهل مصر وبابل وجده ٣٦٥ يوماً ، ٦ ساعات ، ١٢ دقيقة ، ثم جاء إبرخس فاعتبرها ٣٦٥ يوماً . ثم جاء بطليموس فاتخذ الفترة بينه وبين إبرخس (حوالي ثلاثمائة عام) أساساً لإيجاد قيمة دقيقة لطول السنة الشمسية بتعيين اللحظة التي تحل فيها الشمس عند نقطة معينة من المسار (ولتكن نقطة الاعتدال) ثم حساب الزمن بينها وبين اللحظة التي حلت فيها عند نفس النقطة أيام إبرخس ، فيكون ذلك الزمن مساوياً لعدد كامل من السنين الشمسية ومنه ينتج طول السنة . وكلما ازدادت الفترة بين الرصدين قل الخطأ الناتج عن الرصد لقسمته على عدد كبير من السنين ، وقد وجد بطليموس طول السنة ٣٦٥ يوماً ، ٥ ساعات ، ٤٧ دقيقة ، ٣٠ ثانية . واتبع البتاني نفس الطريقة بينه وبين بطليموس (حوالي سبعمائة وخمسين عاماً) فوجد القيمة ٣٦٥ يوماً ، ٦ ساعات ، ١٤ دقيقة ، ٢٦ ثانية بخطأ قدره ٢ دقيقة ، ٢٢ ثانية :

ثم بحث الاختلاف في حركة الشمس وعدم انتظام سرعتها بين يوم وآخر على مدار السنة في البابين التاليين ويعترف (بول) بأنه وفق في بحثه عن حركة الشمس توفيقاً عجبياً^(١) . وخصص الباب الثلاثين لحركات القمر والكسوف والخسوف وبعد الشمس والقمر عن الأرض ، واختتمه بشرح أسباب أوجه القمر مع شكل مبسط يوضح تماماً ما يرى إليه .

وخصص البتاني الباب الحادى والثلاثين للكواكب ومساراتها ، وبلى ذلك أربعة أبواب للتقاويم المختلفة عند العرب والروم والفرس والقبط : وفي الباب السادس والثلاثين نجد إشارة إلى منازل القمر ، وهنا ينبغي أن نقف برهة لنناقش طريقتيه في تقسيم هذه المنازل . فالمعروف أن مسار القمر يميل حوالي خمس

(١) تراث العرب العلى ص ٢٥٧ .

فالعرب قاموا بتقسيمهم بناء على مشاهدة القمر ليلة بعد أخرى ولذا جاءت منازلهم غير متساوية ، أما الهند فبعد أن تطورت العلوم الهندسية والفلكية في بلادهم وعرفوا الدوائر السماوية ومسار القمر فقد استخدموا منازل متساوية عددها سبع وعشرون . فلما بدأ العرب في تلقي علوم الهند تنازلوا عن إحدى منازلهم القديمة - كما ذكرنا - وأدجوها مع منزلة الإكليل . أما البيتانى في زيجه فقد جمع بين رأى عرب الجاهلية وطريقة الهند ، فكان عمله تطويرا للمنارل العربية القديمة وليس محاكاة للهند دون ترو أو تفكير . فقد تبين أنه قسم مسار القمر الشهرى إلى ثمان وعشرين منزلة كما فعل عرب الجاهلية ، ولكنه استخدم فيها الأصول الهندسية والفلكية بمراعاة التساوى بينها كبدأ الهند^(١) .

وتشتمل الأبواب السبعة التالية على دراسات لمسار القمر وتقطى تقاطعه مع مسار الأرض وميله عليه وروية الهلال والخسوف . وكان البيتانى - بشهادة البيرونى في المقالة الثامنة من القانون المسعودى - مدققاً في بحثه لإمكان رؤية الهلال ، فأخذ في الاعتبار المسافة بين القمر والشمس لأن نور الهلال ينقص بزيادة هذه المسافة وعلى مقدار نور الهلال تتوقف ظروف الرؤية . أما الباب الرابع والأربعون فبحث فيه خسوف الشمس وأحواله واستخراج ذلك باستعمال الحسابات أو بالجدول . ويلى ذلك أربعة أبواب لكواكب المجموعة الشمسية المعروفة حينئذ ، مواضعها وحركاتها ومساراتها .

ومن أهم الأبواب في الزيج الصابىء ، نجد الباب الحادى والخمسين الذى يحتوى على أرصاد النجوم التى قام بها البيتانى . وإذا كان المؤرخون قد اختلفوا في تحديد السنة المنسوب إليها تلك الأرصاد ومواقع

(١) انظر نلينو - علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ١١٨ .

النجوم المثبتة في جداوله^(١) ، فانهم أجمعوا على أنها أدق مواقع رصدت حتى أيام البيتانى . ومن النتائج الكبرى التى أدت إليها أرصاده ، أنه وجد مواقع النجوم في الطول قد تغيرت عما كانت عليه أيام بطليموس بمقدار ٥٠° ١١' ، ولما كانت الفترة بينهما حوالى ٧٨٠ سنة فان التغير مجرى بمعدل قدره درجة واحدة كل ٦٦ كل سنة أى ٥٤' ثانية كل سنة في حين أثبتت الأرصاد الحديثة أن هناك تغيراً بمقدار ٥٠.٢ ثانية كل سنة !! أما البابان الأخيران من الزيج فقد خصصهما لوصف الآلات الفلكية وطريقة صنعها . وقد ناقش في الباب الأخير منها أنواع الأخطاء التى تقع بين علماء الفلك في أرصادهم وقسمها إلى نوعين : شخصية وآلية . فالخطأ الشخصى ، ما يقع من العالم سواء دون قصد أو عن قلة دراية بينما الخطأ الآلى مرجعه إلى خلل في آلة الرصد نفسها أو في طريقة تقسيمات مقياسها . وخرج من المناقشة بتحديد طرق التغلب على هذه الأخطاء وتقليل أثرها في النتائج الفلكية الرئيسية . فأولا لا يجب الاعتماد على نتائج عالم واحد ، فاذا ما كان المطلوب يعتمد على رصدتى عالمن بينهما فترة من الزمن فيحسن أن تكون تلك الفترة أطول ما يمكن حتى إذا ما أخطأ أحدهما كانت قسمة الخطأ على عدد السنين أقل ما يمكن وبالنسبة للآلات نفسها ، نادى بتطويرها وزيادة وقتها وعدم الركون إلى آلة واحدة في جميع الأرصاد . وهو يقول في هذا الشأن :

« أما ما كان الوقوف عليه بالقياسات والأرصاد والحن والاعتبارات ، فقد يمكن أن يستدرك فيه الزيادة والنقصان . فما كان منه من قبل الوقوف على حقيقة الشيء بعينها والتقصير عن ذلك ، فانه إذا قسم على الزمان الطويل قل ذلك الذى يعرض فيه وإن كان

(١) يقول قدرى طوقان بان البيتانى أثبت النجوم لسنة ٢٩٩ هـ (٩١١-١٢ م) بينما يذكر سارتون بأن ذلك كان عام ٢٦٧ هـ (٨٨٠-٨١ م) وليس عام ٢٩٩ هـ .

محسوساً ، وما قسم على زمان قصير كثر وإن كان قليلاً . وأما ما وقع الخطأ فيه من قبل الآلة في قسمتها ونصبها وتقويمها ، فانه إن امتحن بتلك الآلة بعينها وهي على الحالة الأولى كان الخطأ واحداً في الوقتين ، وإن كان الخطأ من قبل القسمة فقط قد يمكن أن يصحح نصبها وتقويمها إن يغير ويبقى الخطأ بحاله من قبل القسمة . فاذا رصد غيرها ظهر الاختلاف » .

ويحتوى الكتاب - فيما عدا ذلك - على جداول لتاريخ الملوك والخلفاء ، وجداول لأطوال وعروض البلدان تحتوي على ٩٤ بلداً مأخوذة عن كتاب « صورة الأرض » للخوازمي^(١) . ومن الجداول الأخرى تلك المحتوية على أسماء النجوم ومواضعها في السماء ومقدار لمعانها ، ثم جمع النجوم اللامعة الشهيرة في جداول منفصلة .

وللزيج الصائىء - كما ذكرنا - أثر كبير في تقدم علم الفلك والرياضيات ، سواء خلال فترة النهضة العربية أو عند بداية النهضة الأوروبية . فقد اعتمد عليه كثير من علماء العرب في حساباتهم ، كما قام بعضهم باقتباس بعض محتوياته أو تفسيرها . فنجد مثلاً بين مؤلفات البيروني « كتاب جلاء الأذهان في زيج البتاني » ، بينما يشير في كتابه « تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن » إلى أن أبا محمود حامد بن الحضرمي الخجندى المتوفى عام ٣٩٠ هـ (١٠٠٠ م) كان يعتمد على زيج البتاني في حساباته^(٢) وفي موضع آخر من نفس الكتاب^(٣) يذكر البيروني أن حسابات أهل خراسان كانت من زيج البتاني الموزع على الرقة . أما أبو القاسم مسلمة بن أحمد الجريطى عالم الأندلس المتوفى عام ٣٩٧ هـ (١٠٠٧ م) فقد أخذ جزءاً من زيج البتاني وهو الخاص بحركات الكواكب

وتعديلها ثم وضع كتاباً اختصر فيه هذه التعديلات ، بينما نجد أن أبا الحسن على بن عمر المراكشى من علماء المغرب في منتصف القرن الثالث عشر للميلاد قد ألف مرجعاً من أهم المراجع في علم الفلك « كتاب جامع المبادئ والغايات في علم الميقات » اعتمد في بعض نواحيه على مؤلف البتاني .

وقد ترجم الزيج الصائىء إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر للميلاد ، وقام بترجمته عالمان هما روبرت تشستر (فقدت هذه الترجمة) وبلاتو تيفوك^(١) ، وقد طبعت ترجمة هذا الأخير في نورمبرج عام ١٥٣٧ م . وبعد حوالي قرن ، أمر الفونسو العاشر صاحب قشتالة بترجمة هذا الزيج من العربية إلى الإسبانية ، ولهذا الترجمة مخطوط غير كامل في باريس^(٢) .

وقد وجد (ريجو مونتانوس) نسخة من ترجمة هذا الكتاب في مكتبة الفاتيكان وقابلها على نسخة عربية فأصلح ما فيها من أغلاط ، ثم طبعت الترجمة في بولندا عام ١٦٤٥ - ٤٦ م مع تعليقات على بعض النواحي العلمية . ويقال إن (هاليه) رأى أن الطبعة الثانية لا تحتاج إلى تنقيح أو تصحيح ، إلا أنه لم يتمكن من العثور على النسخة العربية الأصلية ، وقد تكون في مكتبة الفاتيكان نسخة عربية من هذا الزيج^(٣) .

وقد نشر كارلو نلينو طبعة للأصل العربي منقولاً عن النسخة المحفوظة بمكتبة بلدة الإسكوريال من بلاد الأندلس في ثلاثة مجلدات بروما ١٨٩٩ - ١٩٠٧ م ، مصحوبة بترجمة لاتينية وتعليق على بعض الموضوعات ، وهو المطبوع الذى اعتمد عليه كاتب هذا المقال في دراسة زيج البتاني .

Introduction to the History of Science, (١) G. Sarton, Vol I, p. 603.

History of Mathematics, Smith, Vol. I, p. 201

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة « البتاني سارتون » المدخل

إلى تاريخ العلم مجلد ١ ص ٦٠٣ .

(٣) تراث العرب العلمى ص ٢٤٧ .

(١) محمد بن موسى الخوارزمي المتوفى بعد عام ٢٢٢ هـ .

(٢) طبعة معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية - تحقيق

الدكتور ب. بولجاكوف ومراجعة كاتب المقال . ص ١٠٣ .

(٣) ص ٢٩١ .

وقد بنى البتاني زيجاً على الأرصاد التي أجزاها بنفسه في بلدتي الرقة بالعراق وأنطاكية بسوريا ، وعلى كتاب (الزيج الممتحن) لأحمد بن عبد الله حبشي الحاسب من فلكني المأمون ، وعلى ترجمة كتاب (المحسطي) لبطليموس من السريانية (وليس من اليونانية) إلى العربية^(١) .

ولا شك أن خير ما نختتم به هذا المقال ، فقرتان تقتبسهما من الزيج الصابي ، تعطيان فكرة عامة عما في هذا العمل الجليل إلى جانب رأى البتاني نفسه في الشروط الواجب توافرها في علماء الفلك ، وضرورة تجديد البحث والمثابرة على الأرصاد وتدقيقها . فنجدته يقول في أحد المواضع^(٢) :

« وأن الذي يكون فيها من تقصير الإنسان في طبيعته عن بلوغ حقائق الأشياء في الأفعال كما يبلغها في القوة ، يكون يسيراً غير محسوس عند الإجهاد والتحرز ولا سيما في المدد الطوال . وقد يعين الطبع ، وتسعد الهمة ، وصدق النظر ، وإعمال الفكر ، والصبر على الأشياء وإن عسر إدراكها . وقد يعوق عن كثير من ذلك ، قلة الصبر ، ومحبة الفخر ، والحظوة عند ملوك الناس بادراك ما لا يمكن إدراكه على الحقيقة في سرعة ، أو إدراك ما ليس في طبيعته أن يدركه أحد . »

وفي صدر الكتاب يقول :

« إن من أشرف العلوم منزلة ، وأسناها مرتبة ، وأحسنها حلية ، وأعلقها بالقلوب ، وألمعها بالنفوس ، وأشدّها تحديداً للفكر والنظر وتدكية للفهم ، ورياضة للعقل بعد العلم بما لا يسع الإنسان جهله من شرائع الدين وسنته ، علم صناعة النجوم لما في ذلك من جسم الحظ وعظيم الانتفاع بمعرفة مدة السنين والشهور والمواقيت ، وفصول الأزمان وزيادة النهار والليل ونقصانها ، ومواضع النيرين وكسوفهما ، ومسير الكواكب في

(١) علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ٢٢٥ .

(٢) ترجمة كازولونينو للزيج الصابي المنشور بروما عام

١٨٩٩ م - المجلة الثالث ص ٢٠٩ .

استقامتها ورجوعها وتبدل أشكالها ومراتب أفلاكها وسائر مناسباتها ، إلى ما يدرك بذلك من أنعم النظر وأدام الفكر فيه من إثبات التوحيد ، ومعرفة كنه عظمت الخالق وسعة حكمته ، وجيل قدرته ولطيف صنعه : وإني لما أطلت النظر في هذا العلم ، ووقفت مع اختلاف الكتب الموضوعه لحركات النجوم ، وما تهبأ على بعض واضعيها من الخلل في ما أوصلوه فيها من الأعمال ، وما ابتنوه عليها ، وما اجتمع أيضاً في حركات النجوم على طول الزمان لما قيست أرصادها إلى الأرصاد القديمة ، وما وجد في ميل فلك البروج على فلك معدل النهار من التقارب ، وما تغير بتغيره من أصناف الحساب ، وأقدار أزمان السنين وأوقات الفصول ، واتصالات النيرين التي يستدل عليها بأزمان الكسوفات وأوقاتها ، أجريت في تصحيح ذلك وإحكامه على مذهب (بطليموس) في الكتاب المعروف (بالمحسطي) ، بعد إنعام النظر وطول الفكر والروية ، مقتنياً أثره متبعاً ما رسمه ، إذ كان قد تقصى ذلك من وجوه ودل على العلل والأسباب العارضة فيه ، كالبرهان الهندسي العددي ، الذي لا تدفع صحته ولا يشك في حقيقته وذكر أنه قد يجوز أن يستدرك عليه في أرصاده على طول الزمان : كما استدرك هو على (إبرخس) وغيره من نظرائه : ووضعت في ذلك كتاباً أوضحت فيه ما استعجم ، وفتحت ما استغلق ، وبينت ما أشكل من أصول هذا العلم ، وشدت من فروعه ، وسهلت به سبيل الهداية لمن يأثر به ويعمل عليه في صناعة النجوم ، وصححت فيه حركات الكواكب ومواضعها من منطقة فلك البروج على نحو ما وجدتها بالرصد وحساب الكسوفين وسائر ما يحتاج إليه من الأعمال ، وأضفت إلى ذلك غيره مما يحتاج إليه ، وجعلت استخراج حركات الكواكب فيه من الجداول لوقت انتصاف النهار من اليوم الذي يحسب فيه بمدينة الرقة ، وما كان الرصد والامتحان على تخديق ذلك كله إن شاء الله تعالى وبالله التوفيق .

الفهرست لابن السديم

بمعلم

الاستاذ ابراهيم الابياري

تقديم

كان العصر العباسي الثالث الذي بدأ بابتداء الدولة البويهية سنة ٣٣٤ هـ وانتهى بدخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧ هـ هو العصر الذهبي بحق للعلوم الإسلامية ، إذ عنده كان النضج للعلم ، وفيه آتى العلماء في مختلف الميادين ثماراً شتى من التواليف .

وكان للدويلات التي أظلمها هذا العصر إلى جانب بغداد أثر في هذه النهضة العلمية ، وما تمخضت عنه من تواليف كثيرة .

فكان المروانيون بالأندلس - وكان على رأسهم أبان هذا العصر عبدالرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ) ثم ابنه الحكم (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ) يضرب المثل بحمهم للعلم والعلماء . وحسبك أن تذكر أن الحكم حين أنشأ في قرطبة مكتبة جمع لها الكتب من أنحاء العالم ، ولقد بلغ ما حوته تلك المكتبة نحواً من أربعائة ألف مجلد (٤٠٠,٠٠٠) وكان لكل موضوع فهرس : وكانت فهرس الدواوين وحدها أربعة وأربعين (٤٤) فهرساً يضم كل فهرس عشرين ورقة .

وكان من ملوك الطوائف الذين خلفوا المروانيين من أحب العلم وشجع العلماء ، نذكر لك منهم إسماعيل ابن ذى النون الذي كانت وفاته سنة ٤٣٥ هـ .

وكان الفاطميون في مصر ، وكان منهم رجلان لهما أثرهما في إنعاش الحياة العلمية ، هما العزيز بالله (٣٦٥ - ٣٨٦ هـ) والحاكم بأمر الله (٣٨٦ - ٤١١ هـ) . فقد كانت للعزيز بالله مكتبة بها مئات الألوف من المجلدات في مختلف الموضوعات ، كما كانت للحاكم مكتبة ، هي « دار الحكمة » التي كانت أشبه بقاعة للمحاضرات والمناظرات ، والتي يسر فيها الحاكم الأمر للقارئ والناسخين .

وأظل سلطان البويهيين العراق وفارس وخراسان ، وكان فيهم حب للعلم وآله ، فكانوا لا يستوزرون ولا يستكتبون إلا من كانت له نباهة في علم أو أدب . فكان من وزرائهم ابن العميد ، والصاحب بن عباد ، والمهلبي ، وسابور بن أردشير . ولقد أنشأ هذا الوزير في كرخ بغداد خزانة كتب . يقولون : إنه لم يكن في الدنيا أحسن كتب منها ، إذ كانت كلها بخطوط الأئمة ، ومن أصولهم المحررة .

(٣٣٣هـ - ٣٥٦هـ) ممدوح المتنبى . ويقال : إنه لم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء مثل ما اجتمع ببابه من فحول الشعراء .

وفقدت بغداد مكاتبها الأولى في ظل هذه الدويلات ، وأخذ العلماء يخرجون عنها إلى تلك الدويلات ، وانتشروا في تلك الرقعة الفسيحة من أقصى تركستان شرقاً إلى أقصى الأندلس غرباً . وأخذ العلماء ينتسبون إلى مواطنهم بعد أن كانوا ينتسبون إلى أصولهم . وأصبحنا نرى من بينهم البخارى والنيسابورى والرازى والمصرى والأندلسى ، بعد أن كنا نعرفهم باسم الحميرى والمازنى والقرشى .

وهذه الرغبة من السلاطين والملوك في العلم والإيثار لأهله جمعت العلماء على التحصيل وجعلتهم يعجزون بالانتماء إليه ، ورأينا منهم بيوتات بأسرها عرفت بانتسابها إلى العلم وشهرت بذلك ، منهم آل ميكال في خراسان ، وكان منهم أبو الفضل الميكالى وأبو محمد الميكالى . ثم آل المأمون - وهم من نسل الخليفة المأمون - وآل الواثقى - من نسل الخليفة الواثق - في بخارى .

ولقد كتب للتأليف أن يروج بما كان يبذله الملوك والسلاطين من جوائز سنوية ، وأقبل هؤلاء العلماء على التأليف ؛ يذكى فيهم رغبتهم في العلم الطمع في الجاه والأمل في الجائزة . ورأينا منهم من يقصد البويهيين ليحظى بما عندهم على مؤلف ، ثم إذا هو طامع فيما عند غيرهم فيقصد قصد السامانيين ثم قصد الغزنويين ، كما فعل أبو منصور الثعالبي (٤٢٩هـ) فالمؤرخون يذكرون أنه ألف كتابه «لطائف المعارف» للصاحب ابن عباد وزير البويهيين ، و «التثيل والمحاضرة» لقابوس بن وشمكير ، ملك الدولة الزيارية بطبرستان . و «فقه اللغة» لأبى الفضل الميكالى في خراسان . و «اللطائف والظرائف» للمأمون صاحب خوارزم .

وهذه الكثرة في التأليف ، التي كانت طابع هذا العصر ؛ تبعها كثرة في المكتبات . ولقد حدثتكم عما

وفي تركستان كانت الدولة السامانية ، وفي أيامهم ازدهرت بخارى فكانت محط رحال العلماء والأدباء . وكان من ملوكهم منصور بن نوح (٣٥٠هـ - ٣٦٦هـ) الذى استوزر البلعمى العالم الفارسى ، وهو الذى ترجم له تاريخ الطبرى إلى اللغة الفارسية . ومن بعد منصور كان ابنه نوح بن منصور (٣٦٦هـ - ٣٨٧هـ) وهو الذى رغب فى استدعاء الصحاب بن عباد وزير البويهيين سراً ليتخذهم وزيراً . ويذكرون أن الصحاب بن عباد كتب إليه يعتذر بأنه محتاج إلى أربعمائة جمل لنقل كتبه . ولقد كان لنوح هذا مكتبة كبيرة ذكرها ابن سينا فى حديثه عن نشأته ، وأنه أفاد الكثير مما كانت تضم من كتب نادرة .

وفي طبرستان كانت الدولة الزيارية . والمؤرخون يذكرون من ملوكها قابوس بن وشمكير (٣٦٦هـ - ٤٠٣هـ) وكان من أبلغ كتاب العربية . ويذكرون له رسالة ألفها فى الاسطراب .

وفي أفغانستان والهند كانت الدولة الغزنوية ، وكان من أعرف ملوكها محمود الغزنوى . وكان محمود هذا لا يسمع عن عالم أو شاعر إلا استقدمه ، ويذكر المؤرخون أنه حين علم أن فى مجلس مأمون بن مأمون أمير خوارزم جماعة من رجال العلم والفلسفة ، منهم ابن سينا والبيرونى وأبو سهل المسيحى وأبو الحسن الخمار وأبو نصر العراقى ، كتب إلى مأمون أمير خوارزم كتاباً يقول له فيه : علمت أن فى مجلسك جماعة من العلماء المبرزين مثل فلان وفلان فأرسلهم إلى لستفيد من علمهم .

و حين عرض أمير خوارزم الكتاب على من حضرته من العلماء قبل بعضهم وامتنع بعضهم ، وكان ممن قبل البيرونى الفلكى المؤرخ والعراق الرياضى ، والخمار الطبيب :

وفى حلب والموصل كانت دولة الحمدانيين . اشتهر منهم سيف الدولة أبو الحسن على صاحب حلب

ويضم مع كل عالم كتبه مع التعريف بهاته
الكتب ، كانت مهمة ابن النديم الذى سنحادثك عن
كتابه الفهرست .

ابن النديم

والغريب أن هذا الرجل الذى عنى بالكثيرين ممن
فاتوه أو عاصروه لم يعن به غير قائلين ممن عاصروه أو
لحقوه ، ثم إن هؤلاء القائلين لم يذكروا عنه إلا القليل ،
فلقد ترجم له ياقوت الحموى (٥٦٢٦هـ) فى كتابه
«معجم الأدباء»^(١) ترجمة قصيرة فى أسطر قليلة فسماه :
محمد بن إسحاق النديم ، وكناه أبى الفرج . وكنى أباه
أبى يعقوب . وترجم له الصفهائى خليل بن أيبك (٥٧٦٤هـ)
فى كتابه «الوفى بالوفيات»^(٢) ترجمة قصيرة فى أسطر
ثلاثة فسماه محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم .
وكناه الاخبارى أبى الفرج أيضاً . وترجم له ابن حجر
أحمد بن على (٨٥٢هـ) فى كتابه «لسان الميزان»^(٣)
ترجمة تزيد قليلاً عما ساقه ياقوت والصفهائى وسماه محمد
ابن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم الوراق . ثم استورد
ابن حجر يقول : وقد ذكر له الذهبى ترجمة فى تاريخ
الإسلام فىمن لم يعرف له وحده — أى مع غيره —
فقال : محمد بن إسحاق بن النديم أبو الفرج .

ومن بعد هؤلاء جميعاً ذكره مؤلف متأخر ، وهو
حاجى خليفه ، فى كتابه «كشف الظنون»^(٤) فسماه
أبى الفرج محمد بن إسحاق الوراق ، المعروف بابن
أبى يعقوب النديم البغدادى .

ويقول ابن أبى أصيبعة فى كتابه «عيون الأنباء» وهو
ينقل عن ابن إسحاق : قال محمد بن إسحاق النديم البغدادى
فى كتابه الفهرست .

(١) معجم الأدباء (١٨ : ١٧) طبعة مصر .

(٢) الوافى بالوفيات (٢ : ١٩٧) .

(٣) لسان الميزان (٥ : ٧٢ - ٧٣) .

(٤) كشف الظنون (٢ : ١٣٠٣ - ١٣٠٤) .

كان منها بمصر والعراق والأندلس ، وعمما كانت تضمه
من المجلدات التى تعد بالمئات .

وكانت ثمة ظاهرة جديدة نشأت مع هذا التوزع فى
التأليف والاختلاف فى اتجاهاته ، فرأينا بعض العلماء
ينزعون إلى حصر تلك العلوم وتبويبها والتعريف بكل
علم منها .

وكان على رأس هؤلاء الفارابى محمد بن طرخان
(٥٣٣٩هـ) . فقد ألف كتابه «إحصاء العلوم» الذى تناول
فيه علوم عصره ووبها وعرف بها .

وفى إثر الفارابى جاء الخوارزمى محمد بن أحمد
(٥٣٨٧هـ) . ووضع كتابه «مفاتيح العلوم» ، وكان
فى عمله هذا قريباً من عمل الفارابى .

غير أن هذين العالمين وقفوا فى كتابتهما عند هذا
الإحصاء ، يريدان أن يبيننا منهج كل علم وطبيعته وحدوده
ليفرقا بين علم وعلم وعالم وعالم ، وهما فيما كتبنا لم يعرضا
لعلم بتعريف ولا لكتاب بتبيين .

وهذه النظرة جرّت إلى نظرة أخرى تكاد تكون
متصلة بها أو ذيلها ، إذ كان لا بد من تأليف يذكر
فى ضوء هذا التقسيم أسماء العلماء موزعين على ميادينهم
العلمية ثم أسماء كتبهم مع تعريف بهذه الكتب .

وكان هذا العبء الثانى أثقل من العبء الأول
وأضخم منه ، فالأمر مع الأول يكفيه علم ، وهو مع
الثانى يتطلب إلى جانب العلم استقصاء واسعاً ونظراً
كثيراً ورجوعاً إلى الكتب إن وجدت ، ثم رجوعاً إلى
فهارس المكتبات أو ما يشبه الفهارس ، وهذا الجهد
لم يكن بالقليل فى عصر لم تكن وسائل التمكن من هذا
كله هيّنة ولا ميسورة .

ولقد كانت ثمة فهارس لبعض تلك المكتبات التى
انتشرت فى عواصم تلك الدويلات ولكن ما أبعد
ما كان بينها ، ثم ما نظنها جمعت ما فى أيدي الناس كله .
هذه المهمة الشاقة مهمة وضع فهرس يضم العلوم
علماء علماء ، ويضم مع كل علم علماء مع التعريف بهم ،

ونجد اسم رجلنا هذا يذكر في كتابه «الفهرست» مع مستهل الجزء السابع على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم ، المعروف بأبي الفرج بن أبي يعقوب الوراق . ثم يذكر مع مستهل الجزء الثامن (١) على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم ، المعروف بإسحاق بن أبي يعقوب الوراق .

ويذكر مع مستهل الجزء التاسع (٢) على هذا النحو : محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق ، المعروف بإسحاق بن أبي يعقوب الوراق . ويذكر مع مستهل الجزء العاشر على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم ، المعروف بإسحاق بن أبي يعقوب الوراق .

وفي المقالة العاشرة من هذا الجزء العاشر يذكر على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم المعروف بابن أبي يعقوب الوراق (٣) .

فع المرة الأولى كنى بأبي الفرج ، ولم تكرر هذه الكنية مع سائر المراد التي ذكر فيها اسمه .

ونجد اسمه في الموضع الثالث - أعني مع مستهل الجزء التاسع - يذكر له جد اسمه كاسمه محمد ، ثم جد أعلى اسمه كاسم أبيه وهو إسحاق . وهذا السياق من النسب هو الذي ذكره الصفدي في الوافي وابن حجر في لسان الميزان .

ثم نجد هذه المواضع كلها من الفهرست تجمع على أن أباه إسحاق يكنى أبا يعقوب ، كما تكاد تصرح بأن الوراق كانت صناعة أبيه أبي يعقوب لإسحاق لصناعته . وليس بعيد أن يكون محمد قد ورثها عن أبيه وهو الذي نقف عنده كما وقف عنده ياقوت فلقد قال : ولا أبعد أن يكون وراقاً - وهو يعني محمد بن إسحاق - يبيع الكتب . وينضاف إلى هذا النص الأخير الذي جاء مع

(١) الفهرست (ص ٤٢٢) طبعة مصر .

(٢) الفهرست (ص ٤٤١) مصر .

(٣) المهرست (ص ٤٩٧) طبعة مصر .

مطلع المقالة العاشرة وهو المعروف «بابن أبي يعقوب الوراق» ، إذ هو يحتمل أن تكون الوراق صناعته ، كما يحتمل أن تكون صناعة أبيه .

ونجد نص ابن حجر مطلقاً لا يؤكد واحدة من الاثنتين فهو يقول : محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم الوراق .

أما عن تلقيه بالنديم فيكاد يكون هذا خالصاً له لا نصيب لأبيه فيه ، والنصوص التي وردت في كتاب الفهرست لا تملئ غيره .

ولكننا نجد نص الذهبي الذي نقله ابن حجر عنه يردنا إلى الشك ، وذلك حين يقول : محمد بن إسحاق ابن النديم . ونص الذهبي كما نرى - إن صح - يبعد هذا اللقب عن رجلنا محمد ويخلعه على أبيه - إن كانت عبارة «ابن النديم» على البديل من عبارة «ابن إسحاق» - أو على الجد الأول لرجلنا وهو محمد ، إن صرفت العبارة على غير البديل .

ونحن على هذا لا نعرف لم لقب مؤلفنا بالنديم ؟ فلقد سكتت المراجع عن هذه . وأعل عبارة الذهبي التي نقلها ابن حجر - وهي : الإخباري الأديب - وعبارة الصفدي - وهي : الإخباري - تلقيان بصيصاً من الضوء على هذا اللقب ، فلقد كان إخبارياً أديباً فما أولاه أن يكون نديماً ينادم الناس بأخباره .

وللرجل شيوخ كثيرون سمع منهم ونقل عنهم ، هذا غير كثرة ممن سبقوه ولم يلحقهم نقل من كتبهم التي وقعت له .

فهو يذكر أنه سمع من أبي الخير الحسن بن سوار بن الخمار ، وأبي الفرج الأصفهاني ، وأبي سعيد ، وأبي أحمد ، وأبي الحسن محمد بن يوسف الناقط ، وأبي إسحاق السيرافي ، وإسماعيل الصفار ، ويونس القس .

كما يذكر آخريين نقل من خطوطهم ومن كتبهم
مثل ابن أبي سعيد وهب بن إبراهيم ، وأبي الحسن بن
الكوفي ، وأبي سهل نوبخت ، وأحمد بن الطيب .

كما يذكر كتباً نقل منها لم تنكشف له أسماؤها ولا
عرف أصحابها فيقول : وهو يتحدث عن الهرميين :
قرأت في كتاب وقع إلى محتوي على قطعة من أخبار
الأرض وعجائب ما عليها ، ويقول في موضع آخر عند
ذكر أسماء كتب الشرائع المنزلة : قرأت في كتاب
وقع إلى قديم النسبة يشبه أن يكون من خزائن المأمون .

وإذا كان قد قدر لنا أن نعرف شيوخ محمد بن
إسحاق ، يدلنا عليهم كتابه الفهرست : فما قدر لنا كتاب
يذكر لنا تلامذته ، ويكاد ابن النجار يقطع علينا
الطريق إلى الاستقصاء ، وذلك بعبارته التي نقلها عنه
ابن حجر والتي قد تكون من ترجمة لابن النجار لابن
إسحاق في كتابه « ذيل تاريخ بغداد » الذي لم يبق لنا منه
إلا القليل . وقد كنا نأمل أن نجد في اختصار الهمياني
لهذا الذيل شيئاً عن ابن إسحاق ، فلم نجد ، وعبرة ابن
النجار التي أردناها ، والتي نقلها ابن حجر هي : قال
ابن النجار : لا أعلم لأحد عنه رواية ، وهو يعني ابن
إسحاق .

ويكاد يكون اتهام الرجل بالتشيع ثم بالاعتزال ثم
بالرافضية هو العلة في إغفال ذكر الآخين عنه .
وما نظن رجلاً يصفه ياقوت بأنه إخباري أديب يفقد
أن يكون له آخذون عنه .

ويكاد يكون ابن حجر أشد الناس تحاملاً على ابن
إسحاق . فياقوت حين يذكر ابن إسحاق يقول : كتاب
الفهرست الذي جدد فيه واستوعب استيعاباً يدل على
اطلاعه على فنون من العلم وتحققه لجميع الكتب . ثم
لا يعرض من قرب أو من بعد لتشيعه أو اعتزاله أو
رافضيته .

وابن النجار لا يزيد على عبارته التي سقتها لك وهي
قوله : لا أعلم لأحد رواية عنه . والذهبي في عبارته التي

نقلها عنه ابن حجر يقول : محمد بن إسحاق بن النديم
أبو الفرج الإخباري الأديب الشيعي المعتزلي . ولا يزيد
عليها من عنده شيئاً . غير أنا نجد ابن حجر ينال من
ابن إسحاق مرتين ، يقول في الأولى : وهو غير موثوق
به ، ومصنفه المذكور - يعني الفهرست - ينادي على من
صنعه بالاعتزال والزيغ ، نسأل الله السلامة . ويقول في
الثانية : ولما طاعت كتابه - وهو يعني الفهرست - ظهر
لي أنه رافضي معتزلي ، فإنه يسمى أهل السنة الحشوية
ويسمى الأشاعرة المحيرة ، ويسمى كل من لم يكن
شيعياً عامياً . وذكر في ترجمة الشافعي شيئاً مختلطاً ظاهر
الافتراء ، ومما في كتابه من الافتراء ومن عجائبه أنه وثق
عبد المنعم بن إدريس والواقدي وإسحاق بن بشير وغيرهم
من الكذابين ، وتكلم في محمد بن إسحاق وأبي إسحاق الفزاري
وغيرهما من الثقات .

وما نظن أن اعتزال الرجل وتشيعه - أعني تشيعه
لعلي - يطعن في عقيدته ، ما دام لم يثبت أنه كان من
غلاتها . ورافضيته التي نسبه إليها ابن حجر ، ليست
هي الأخرى من الخطر بمكان يرد بها على الرجل
كل ما يقول ، فنحن نعلم أن الرافضة قسم من أقسام
الشيعية . وسموا الرافضة لأنهم رفضوا إمامة زيد بن علي
ابن الحسين ، وهو الذي سماهم الرافضة لذلك . ولا
نعني أنهم وقفوا عند هذه فحسب ، فهم لهم رأيهم في
مسائل أخرى شائكة ، مثل عذاب أطفال المشركين
ولجازتهم المتعة .

وهذا الخلط الذي يتهم به ابن حجر رجلنا ابن
إسحاق ، وأنه يسمى أهل السنة بالحشوية - الحشوية من
الفرق الإسلامية الست ، وسموا حشوية لأنهم يحشون
الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث الروية عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهم يقولون بالجبر
والتشبيه - وأنه كذلك يسمى الأشاعرة بالمحيرة - والمحيرة
أو الجبرية صنف من المرجئة قالوا بالإرجاء بالإيمان
وبالإرجاء في الأعمال - فلنا لم نجد لابن إسحاق في كتابه

الفهرست هذا الذى يرميه به ابن حجر ، فابن إسحاق كما عودنا فى كتابه لا يدخل فى تفصيل إلا فى القليل النادر ، وهم لإيراد عن سماع أو مشافهة أو مكاتبة أو النقل من كتاب ، حين يذكر أسماء المؤلفين من هذه الفرق الإسلامية ويذكر كتبهم ، بل نراه يأخذ بالأحوط عند نقله شيئاً يرى فيه اسرافاً أو غلوّاً، فزاه يقول مثلاً عند الكلام على مذهب الإسماعيلية : قال أبو عبدالله ابن رزام فى كتابه الذى رد فيه على الإسماعيلية - وهم فرقة من الإمامية المخالفة للزيدية والكيسانية ، ساقوا الإمامة إلى جعفر ورعموا أن الإمام بعده إسماعيل - : وكشف مذاهبهم ما قد أوردته بلفظ أبى عبدالله ، وأنا أبرأ من العهدة فى الصدق عنه والكذب فيه^(١).

ويقول فى موضع آخر عند الكلام على أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذهب المسلمين ومذاهب أهلها : قرأت فى كتاب وقع إلى قديم النسخ يشبه أن يكون من خزانة المأمون ذكر ناقله فيه أسماء الصحف وعددها والكتب المنزلة ومبلغها ، وأكثر الحشوية والعوام يصدقون به ويعتقدونه، فذكرت منه ما تعلق بكتابتى هذا، وهذه حكاية ما يحتاج إليه منه على لفظ الكتاب^(٢) .
وأما عما تختص بالشافعى وما ذكره ابن النديم من افتراء عليه ، كما يقول ابن حجر ، فابن إسحاق يقول وهو يترجم للشافعى : قرأت بخط أبى القاسم الحجازى فى كتاب الأخبار الداخلة فى التاريخ^(٣) ، ثم يسوق ما يسوق نقلاً عن أبى القاسم .

وابن حجر يذكر من عجائب ابن إسحاق أنه وثق عبد المنعم بن إدريس ، ونحن لا نجد عن عبد المنعم بن إدريس غير كلمات معدودات تقع فى نحو سطرين يقول فيها ابن إسحاق : عبد المنعم بن إدريس بن سنان بن ابنة وهب بن منبه . مات سنة ثمان وعشرين ومائتين وبلغ

فوق المائة السنة وعمى آخر عمره . وله من الكتب كتاب المبتدأ^(١) . وأنت ترى أنه ليس ثمة توثيق أو غير توثيق . وتوثيق ابن إسحاق للواقدى ، وهو مما يعيبه ابن حجر عليه ، فكل ما قاله عنه ابن إسحاق : « وكان يتشيع حسن المذهب يزعم التقية^(٢) » . والغريب أن ابن حجر حين ترجم للواقد فى كتابه « تهذيب التهذيب »^(٣) نقل نقلاً تشهد للواقدى ونزكبه ، منها ما نقله عن إبراهيم الحربى ، وهو : « كان الواقدى أعلم الناس بأمر الإسلام » ومنها ما نقله عن مصعب الزبيرى ، وهو : ما رأيت مثله قط . وكذلك ما نقله عن أبى عبيد وهو : « الواقد ثقة » . وما أحب أن ننقل ما نقله ابن حجر من نقول أخرى تؤذى الواقدى ، فما أردنا غير أن نقول : إن الواقدى مختلف فى أمره اجترأ ابن إسحاق بما للواقدى وأورد ابن حجر ما له وما عليه ، وفرق بين الرجلين - أعنى ابن إسحاق وابن حجر - فى كتابيهما ، فابن إسحاق لا يعنى فى كتابه بالتفصيل حول الرجل ، وإنما يعنى بكتبه . وابن حجر يعالج الرجال معالجة رجل الحديث يضعف ويوثق ، وليس على ابن إسحاق من ضيق فيما اجترأ به ، وما نظن ابن حجر يملك من هذه حجة على ابن إسحاق .

والذى تجنى فيه ابن حجر على ابن إسحاق فى هؤلاء تجنى فيه أيضاً عليه فى إسحاق بن بشر ، وكأنه لم يرقه أن يتكلم عنه ابن إسحاق بقليل أو كثير ، لأنه يراه من الكذابين . ولو أن ابن إسحاق أغفل ذكر ابن بشر لم يكن قد وفى عمله فى كتابه ، فإسحاق بن بشر مؤلف وله من الكتب : كتاب المبتدأ ، وكتاب الردة ، وكتاب الجمل ، وكتاب الأولوية ، وكتاب صفين ، وكتاب حفر زمزم ، وابن إسحاق لم يورد لابن بشر غير هذا^(٤)

(١) المهرست (ص ١٣٨) طبعة مصر .

(٢) المهرست (ص ١٤٤) طبعة مصر .

(٣) تهذيب التهذيب (٩ : ٣٦٣ - ٣٦٨) .

(٤) المهرست (ص ١٣٧) طبعة مصر .

(١) الفهرست (ص ٢٦٤) طبعة مصر .

(٢) المهرست (ص ٣٢) طبعة مصر .

(٣) الفهرست (ص ٢٩٤) طبعة مصر .

وتجنى عليه أيضاً في محمد بن إسحاق بن يسار^(١) .
وأبي إسحاق الفزاري . وإبراهيم بن محمد الفزاري^(٢) ،
وادعى عليه أنه تكلم فيهم .

والذي أورده لنا رجلنا في محمد بن إسحاق بن
يسار وأبي إسحاق الفزاري وإبراهيم بن محمد
أورد مثله أو قريباً منه ابن حجر في كتابه التهايب ،
والفرق بين رجلنا وابن حجر - كما قلت لك - أن
ابن النديم لا يدخل في تفصيل عن الرجال ويكتفي عنهم
الرأى الذي يرجحه ، لأنه معنى بكتبهم أكثر منه
بأشخاصهم ، وابن حجر يعنى بأشخاص الرجال لأنه
محدث ، يورد ما لم وما عليهم .

وقلة المكتوب عن ابن النديم جعلت المتصلين بكتابه
الفهرست ينتشون بين ثنايا هذا الكتاب عليهم يجادون
شيئاً يلتقى ضوءاً على حياته .

ولقد وقع «فلوجل» - وهو الذي عنى بطبع
الفهرست طبعته الأولى في «ليزج سنة ١٨٧٢ م» - على
حديث لابن النديم يتحدث فيه عن راهب نجراني جاء
من الصين سنة سبع وسبعين وثلاثمائة ويقول : فلقبته
بدار الروم وراء البيعة^(٣) .

وحين وقع «فلوجل» على هذه ظن أن ابن النديم
كانت له رحلة ، وأن هذه الرحلة كانت إلى القسطنطينية
التي قال : إنها دار الروم ، وأن البيعة التي ذكرها ابن
النديم هي الكنيسة التي أصبحت بعد مسجد أبا صوفيا .
ولقد تعرض لما ذهب إليه فلوجل غير واحد من
المستشرقين ، ونفوا أن يكون ابن النديم رحل إلى
القسطنطينية ، وذهبوا إلى أن دار الروم محلة كانت
ببغداد سكنها الروم ، وسياق الحديث الذي ساقه ابن
النديم مع هذا اللقاء يؤيدهم فيما ذهبوا إليه .

وهذا الذي شغل المعنيين بابن النديم عن حياته
كيف كانت ، شغلهم عن مولده كما شغلهم عن
وفاته . إذ ليس ثمة مرجع يذكر شيئاً عن الأولى أعنى
مولده . ولا عن الثانية أعنى وفاته : إلا استنتاجاً مما
ورد في كتابه الفهرست .

فالرجل روى عن شيوخ امتدت حياة بعضهم إلى
منتصف القرن الرابع الهجري ، ومنهم أبو الفرج
الأصبهاني الذي كانت وفاته سنة نيف وستين وثلاثمائة ،
كما ذكر ابن النديم^(١) . وكان مولده سنة ٢٨٤ هـ .
وهذه تكاد تعطينا أن ابن النديم كان من مواليد القرن
الرابع الهجري . وإذا مضينا نستقصى وجدنا ابن النديم
يذكر في ترجمة المرزباني أبي عبد الله محمد بن عمران^(٢) :
ويحيا إلى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة .
ويقول في موضع ثان وهو يترجم للقاضي الجزري
أبي الحسن عبد العزيز بن أحمد : وإلى وقتنا هذا ، وهو
سنة سبع وسبعين وثلاثمائة^(٣) .

ويقول في موضع آخر : هذا آخر ما صنفناه إلى
المقالة الأولى من كتاب الفهرست إلى يوم السبت
مستهل شعبان سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . فسأل الله البقاء
لمن صنفناه له ولنا في عافية وأمن وكفاية وهو بمنه يفعل
ذلك ويلهمنا رضاه ويعيننا على طاعته بكرمه وقدرته^(٤) .
فالرجل كان يعيش إلى ذلك العام . أعنى عام
٣٧٧ هـ ، كما تشير العبارات الثلاث .

وبعد هذا نجد ابن النديم يؤرخ لرجال عاشوا إلى
ما قبل الثمانين وثلاثمائة : فيقول في ترجمة الصابي :
وتوفى قبل الثمانين وثلاثمائة . ثم يذكر هذه العبارة
التي تفيد أنه كان موجوداً فيقول : إلى وقتنا هذا^(٥) .

(١) المهرست (ص ١٦٧) طبعة مصر .

(٢) الفهرست (ص ٣٠٧) طبعة مصر .

(٣) الفهرست .

(٤) المهرست (ص ٥٨) طبعة مصر .

(٥) المهرست (١٩٣ - ١٩٤) .

(١) الفهرست (ص ١٣٦) والتهديب (٩ : ٣٨ - ٤٦)

(٢) الفهرست (ص ١٣٥) ، التهديب (١ : ١٥١ - ١٥٣)

(٣) المهرست (ص ٤٩٠) طبعة مصر .

فإذا ما جاوزنا الثمانين وتصفحنا تراجم أصحابها -
 أعني الذين ماتوا بعد الثمانين وثلاثمائة. ومنهم ابن جني
 «الذي كانت وفاته سنة ٣٩٢هـ^(١)، والكاغدى الحسين
 ابن علي، وكانت وفاته سنة ٣٩٩هـ^(٢)»، وابن نباتة
 التميمي، وكانت وفاته بعد الأربعمائة^(٣)، لا نجد أثراً
 لهذه العبارة.

غير أنا نجد ثمة تراجم أخرى لرجال كانت وفاتهم
 بعد الثمانين وتحمل تراجمهم هذه العبارة، منهم أبو الفرج
 المعافى بن زكريا^(٤)، وكانت وفاته سنة ٣٩٠هـ^(٥)، فيقول
 ابن النديم: وهو يترجم له: في عصرنا. ويقول:
 وله من الكتب في الفقه وغيره ما أنا ذاكره إلى وقتنا
 هذا.

ثم عيسى بن إسحاق بن زرعة^(٦)، وكانت وفاة ابن
 زرعة سنة ٣٨٨هـ^(٧)، فيقول ابن النديم وهو يترجم
 له: في زماننا هذا، ويذكر أن مولده كان سنة
 ٣٣١هـ.

وابن النديم يذكر أنه قرأ بخط عبد الله بن علي بن
 الجراح أنه سأل ابن أبي الأزهر عن عمره في سنة
 ٣١٣هـ^(٨).

ويقول في ترجمة البردعي أبي بكر محمد بن
 عبد الله: رأيت سنة ٣٤٠هـ، وكان في آنسأ^(٩).
 فنحن نرى أن ابن النديم لم يكن عند سنة ٣١٣هـ
 قد استوى، وأنه عند الأربعين والثلاثمائة كان قد استوى

(١) الفهرست (ص ١٢٨).

(٢) الفهرست (ص ٢٤٨) طبعة مصر.

(٣) الفهرست (ص ٢٤٠).

(٤) الفهرست (ص ٣٢٩).

(٥) شذارات الذهب (٣: ١٣٤).

(٦) الفهرست (٣٦٩ - ٣٧٠).

(٧) هذا ما ذهب إليه القفطي في كتابه تاريخ الحكماء

(٢٤٥ - ٢٤٦) غير أن ابن أبي أصيبعة في كتابه عن وفاته

(١: ١٣٥) يذكر أن وفاته كان سنة ٤٤٨هـ.

(٨) الفهرست (ص ٢١١).

(٩) الفهرست (ص ٣٣٠).

وأخذ يتلقى عن الناس، وتكاد هذه تدفعنا إلى القول
 بأن ابن النديم كان مولده في أواخر العقد الثاني من
 القرن الثالث، وقد يكون بعد هذا بقليل.

هذا عن مولد ابن النديم أما عن وفاته، فإننا نجد
 الصفدي يذكر أن وفاته كانت سنة ثمانين وثلاثمائة
 (٣٨٠هـ^(١))، ثم نجد ابن حجر في «لسان الميزان» ينقل
 عن أبي طاهر العرضي أنه مات في شعبان سنة ثمان
 وثلاثين. ولعل هذه محرفة عن ثمانين وثلاثمائة لتتفق
 وما أورده الصفدي.

ثم نجد ابن النجار في ذيله على تاريخ بغداد يذكر
 أنه مات يوم الأربعاء، لعشر يقين من شعبان سنة
 ٣٨٥هـ^(٢).

وبعد هذا نجد ابن حجر ينقل عن الذهبي من كتابه
 «تاريخ الإسلام» فيقول: وقد ذكر له الذهبي ترجمة في
 «تاريخ الإسلام» فيمن لم يعرف له وحده على رأس
 الأربعائة. ذكر أنه صنف الفهرست سنة سبع وسبعين
 وثلاثمائة. ولا أعلم متى توفي.

ويعقب ابن حجر فيقول: قلت: ورأيت في
 الفهرست موضعاً ذكر أنه كتب في سنة اثنتي عشرة
 وأربعائة، فهذا يدل على تأخره إلى ذلك الزمان.

غير أن ابن حجر لم يعين هذا الموضوع الذي ذكر
 فيه هذا الكلام من الفهرست ولم يهدنا الاستقصاء إليه.
 وهكذا تجد الاضطراب في وفاة ابن النديم كما
 وجدته في مولده، غير أنا نكاد نميل مع ابن حجر إلى
 أن وفاته كانت متأخرة، وأنها كانت بعد الأربعائة.
 يؤيدنا ما ذكره ابن النديم عن وفاة ابن نباتة التي جاءت
 في سياق كلامه عنه، وذلك حين يقول: «أبو نصر
 ابن نباتة التميمي من شعراء سيف الدولة وتوفي بعد
 الأربعائة».

(١) الوافي بالوفيات (٢: ١٩٧).

(٢) الفهرست. المقدمة (ص ١٢) طبعة أوربا.

ثم إنك قد رأيت جملة من تراجم لرجال كانت وفاتهم قريبة من الأربعمائة ، وما أظن دفع الدافعين لها بأنها مزيدة على الكتاب ، يستقيم .

وحجة هؤلاء الدافعين تستند إلى عبارة وردت على لسان ابن النديم في آخر ترجمته للحسين بن علي يقول فيها : وزعم بعض الزيدية أن له نحواً من مائة كتاب ولم نرها . فإن رأى ناظر في كتابنا شيئاً منها ألحقها بموضوعها إن شاء الله تعالى (١) .

فهم يدعون أن هذه العبارة أبحاث للزائدين أن يزيدوا ، وكانت منها هذه الزيادات التي تتصل بالوفيات ، ونحن نجد أن ابن النديم في عبارته هذه التي يجعل منها المدعون حججهم ، لم يرد غير أن يثبت قصوره ، وما عليه في أن يضاف مثل هذا الذي فاته إلى كتابه .

ثم إنا نجد رجلين من المؤرخين الذين يعتد برأيهم ، وهما الذهبي وابن حجر ، يفسحان في أجل ابن النديم ويمتدان به إلى هذا الزمن الذي أشرت إليه قبل . ونحن إذا سلمنا بأن النديم كان مولده سنة ٣٢٠ هـ . أو بعدها بقليل ، لانستكثر عليه أن يعيش إلى الأربعمائة أو بعدها بقليل ، إن صح أنه كان من المعمرين .

هذا وابن النديم يقول : إنه انتهى من تصنيف المقالة الأولى من الكتاب سنة ٣٧٧ هـ - وذلك حين يقول : هذا آخر ما صنفناه من المقالة الأولى من كتاب الفهرست إلى يوم السبت مستهل سنة سبع وثلاثمائة . ولقد كانت بعد المقالة الأولى مقالات تسع يتم الكتاب بها ، لا ندرى كم استوعبت من سنين ، وما نظها إلا استوعبت سنين كثيرة .

ولقد عاش الرجل هذا الكتاب - أعني كتاب الفهرست - فيما يبدو : فإننا لا نجد له غير كتاب آخر هو « التشبيهات » ، ذكره ياقوت كما ذكره الصفدي . وما زادنا على اسم الكتاب شيئاً يجلو موضوعه .

(١) الفهرس (ص ٢٧٣ - ٢٧٤) .

والمراجع التي بين أيدينا كلها مجمعة على أن اسم كتابه هو : الفهرست لا الفهرس ، وعلى أن هذا العنوان لا يحمل إلى جانبه كلمة أخرى ، لم يشذ عن هذا الإجماع غير حاجي خليفه : فقد سماه : فهرس العلوم .

والذي يظهر لي أن هذا التعديل من فهرست إلى فهرس ليس من صنع المؤلف - أعني حاجي خليفه - بل هو من صنع محرر الطبعة ، فقد أضاف حاشية نقل فيها عن القاموس الفيروزبادي والمغرب للجواليقي وبحر الغرائب في لغة الفرس للحليمي وديوان الأدب للقرابي ، والحاشية تشير إلى أن كلمة فهرس معربة عن فهرست .

وبعد هذه فلست أدري من أين جاءت الكلمة التي أضافها حاجي خليفه إلى العنوان ، والتي لا يحملها الكتاب نفسه .

ويظهر أن حاجي خليفه أفادها من تقديم ابن النديم حيث يقول : هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم الموجود منها بلغة العرب وكلها في أصناف العلوم .

كتاب الفهرست

وهذا الكتاب يعد الأول من نوعه - كما قلت لك - اعتمد فيه مؤلفه ابن النديم على صلته بالوراقة ، أو صلة أبيه بها . تلك الصناعة التي كانت تمكن لصاحبها من أن يدخل إلى المكتبات الخاصة والعامه ومن أن يكون محط المتداولين للكتب . ومن أن يكون ناصحاً لشئ منها . ولم يكن وراقو العهود الأولى يعيشون على ما تجره إليهم الكتب من كسب مادي بل عاشوا إلى جانب هذا قارئين باحثين ، وكان منهم من عرف بالتأليف ، منهم : محمود بن حسن الوراق (٢٣٠ هـ) وكان شاعراً ، ومحمد بن عبدالله الكرماني الوراق (٣٢٩ هـ) ومن كتبه الجامع في اللغة ، ذكر فيه ما أغفله الخليل في العين ، ومحمد بن عبدالله بن العياش بن الوراق

(٥٣٨١) ، ومن كتبه همل النحو ، وياقوت الحموى
(٥٦٢٦) ، صاحب معجم الأدباء ، والسراج عمر بن
محمد الوراق (٥٦٩٥) ، وله ديوان شعر .

ولقد نظر ابن النديم في الكتب التي وقعت له ؛
منها ما قرأه ، ومنها ما رآه ونظر فيه ، ومنها ما انتهى
إليه خبره ، ولقد أشار إلى ذلك كله في مواضعه .

غير أن هذه القراءة وتلك النظرات وهذا الذي
انتهى إليه من أخبار عن الكتب وأصحابها لفتته لفترة
أخرى ، فلم يستهوه منها فن يمشى في نهجه ، بل استهوته
تلك النظرة العامة في أبواب التصنيف فشمروا بيوتها
ومهد لكل باب بكلمة ، ثم يجمع المصنفين وتصانيفهم ،
يؤرخ للمصنف تاريخاً في كلمات يعنيه منه أن يعرف به
اسمها وشهرة ومولداً ووفاء ، ويجعل همه بعد ذلك في
ذكر كتبه يحرص أن لا يفوته منها شيء ، ولقد ذلك على
هذه ما ذكرته لك قبل في ترجمته للحسن بن علي حين
بلغه أن كتبه بلغت المائة وما وقع له من هذه المائة إلا
بعضها . فكان رجائوه إلى من بعده بأن يضيفوا إلى كتابه
ما يجدونه منها .

ولقد قسم ابن النديم كتابه إلى مقالات عشر ، ثم
قسم كل مقالة إلى فنون لا تستوى عدداً . فجعل المقالة
الأولى ثلاثة فنون :

الفن الأول : في وصف لغات الأمم من العرب
والعجم ونوعت أقلامها وأنواع خطوطها وأشكال
كتابتها .

الفن الثاني : في أسماء كتب الشرائع المنزلة على
مذاهب المسلمين ومذاهب أهلها .

الفن الثالث : في نعت الكتاب الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه وأسماء الكتب المصنفة في
هلومه وأخبار القراء وأسماء روايتهم .

وجعل المقالة الثانية ، وهي خاصة بالنحويين
واللغويين ، في ثلاثة فنون :

الفن الأول : في ابتداء النحو وأخبار النحويين
البصريين وأسماء كتبهم .
الفن الثاني : في أخبار النحويين الكوفيين وأسماء
كتبهم .

الفن الثالث : في ذكر قوم من النحويين خلطوا
المذهبيين وأسماء كتبهم .
وجعل المقالة الثالثة ، وهي في الأخبار والآداب
والسير والأنساب ، ثلاثة فنون :

الفن الأول : في أخبار الإخباريين والرواة
والنسابين وأصحاب السير والأحداث وأسماء كتبهم .
الفن الثاني : في أخبار الملوك والكتاب والمرسلين
وعمال الخراج وأصحاب الدواوين وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في أخبار الندماء والجلساء والمغنيين
والمضحكين وأسماء كتبهم .
وجعل المقالة الرابعة ، وهي في الشعر والشعراء ،
فنيين :

الفن الأول : في طبقات الشعراء الجاهليين
والإسلاميين ممن لحق الجاهلية وصناع دواوينهم وأسماء
روايتهم .

الفن الثاني : في طبقات الشعراء الإسلاميين وشعراء
المحدثين إلى عصره .

وجعل المقالة الخامسة ، وهي في الكلام والمتكلمين ،
خسة فنون :

الفن الأول : في ابتداء أمر الكلام والمتكلمين من
المعتزلة والمرجئة . وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار متكلمي الشيعة والإمامية
والزيدية وغيرهم من الغلاة والإسماعيلية وأسماء كتبهم .
الفن الثالث : في أخبار متكلمي الحنابلة والحشوية
وأسماء كتبهم .

الفن الرابع : في أخبار متكلمي الخوارج وأصنافهم
وأسماء كتبهم .

الفن الخامس : في أخبار السياح والزهاد والعباد والمتصوفة والمتكلمين على الوسوس والخطرات وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة السادسة ، وهي في الفقه والفقهاء والحدثين ، ثمانية فنون :

الفن الأول : في أخبار مالك وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار أبي حنيفة النعمان وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في أخبار الشافعي وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الرابع : في أخبار داود وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الخامس : في أخبار فقهاء الشيعة وأسماء كتبهم .

الفن السادس : في أخبار فقهاء أصحاب الحديث والحدثين وأسماء كتبهم .

الفن السابع : في أخبار أبي جعفر الطبري وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثامن : في أخبار فقهاء الشراة وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة السابعة ، وهي في الفلسفة والعلوم القديمة ، ثلاث فنون :

الفن الأول : في أخبار الفلاسفة الطبيعيين والمنطقيين وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار أصحاب التعاليم والمهندسين والأرثماطيقيين والموسيقيين والحساب والمنجمين وصناع الآلات وأصحاب الحيل والحركات وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في ابتداء الطب وأخبار المتطهين من القدماء والحدثين وأسماء كتبهم ، ونقولها ونفاسرها .

وجعل المقالة الثامنة ، وهي في الأسفار والخرافات والغرائب والسحر والشعوذة : ثلاثة فنون :

الفن الأول : في أخبار المسامرين والخرفين والمصورين وأسماء الكتب المصنفة في الأسفار والخرافات .

الفن الثاني : في أخبار المغررين والمشهبدين والسحرة وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في الكتب المصنفة في معان شتى لا يعرف مصنفوها ولا مؤلفوها .

وجعل المقالة التاسعة ، وهي في المذاهب والاعتقادات ، فثنتين :

الفن الأول : في وصف مذاهب الفجرانية الكلدانيين المعروفين في عصره بالصابئة وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في وصف المذاهب الفريضة الطريفة كمذاهب الهند والصين وغيرهم من أجناس الأمم .

ثم جعل المقالة العاشرة ، غير ذات فنون وخصها بأخبار الكيمياء والفلاسفة القدماء والحدثين وأسماء كتبهم .

• • •

فهذا التصنيف أملاه تنوع الكتب بين يدي ابن النديم ، فإذا هو يبوب وينزع على هذا النحو الواسع الذي لخصته لك مقالاته العشر وما تحتها من فنون بلغت

الثلث وثلاثين . وهذا الاستقصاء كلف الرجل كثيراً من جمع . وكثيراً من نظر ، وكثيراً من تقليب . وأستحق أن يقول عنه ياقوت : جادد فيه واستوعب استيعاباً يادل

على اطلاعه على فنون من العلم وتحققه لجميع الكتب . ولقد كان هذا الكتاب مصدراً لكثير من الكتب التي جاءت بعده . ولا يزال يعيش عليه الباحثون إلى

اليوم . وقلما يستغنى عنه منهم واحد . وهذه المقالات العشر بقنونها الاثني والثلاثين هي

من وضع المؤلف . ذكرها بعد تقدمه للكتاب الذي يقول فيه : إذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم الموجود منها بلغة العرب ومثلها في أصناف

العلوم وأخبار مصنفها وطبقات مؤلفيها وأنسابهم وتاريخ مولدهم ومبلغ أعمارهم وأوقات وفاتهم وأماكن

بلدانهم ومناقبهم ومثالبهم منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصرنا هذا . وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة للهجرة .

ونفيد من هذا كله :

١ - أن السنة التي عينها ابن النديم في المقالتين الأوليين ، وهى سنة ٣٧٧ هـ . كانت سنة البدء في إعداد الكتاب كما قلت لك ، ولم تكن سنة الانتهاء منه . ويخيل لى أن ابن النديم بدأ بتأليف هذا الكتاب قبل ذلك بمدة وهىأه ، وكانت سنة ٣٧٧ هـ هى سنة إبراز ما جمع ، ويظهر أن ابن النديم كان حريصاً حين أخذ في إبراز ما جمع أن يتمه فى عامه ذاك وكان لهذا لا يقوته أن يشير لى هذه السنة ، أشار إليها مع نهاية المقالتين الأوليين ، وأشار إليها فى ثنايا بعض التراجم ، فنجده يقول فى ترجمته للمرزبانى - وهو من بين من ذكرهم فى المقالة الثالثة التى أغفل فى آخرها عام ٣٧٧ هـ - :
ويحيا لى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة ..
ثم يقول وتوفى سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة (١) .

وكذلك فعل مع القاضى الجزرى ، وهو من رجال المقالة الثالثة ، فيقول : وللى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . وهذا يدل - كما قلت لك - على أن الرجل جمع الكتاب ليبرزه مع هذا العام . عام ٣٧٧ هـ فاذا ما أخذ يبرزه اتسع عليه الأمر فأخذ يضيف مع أعوام حياته .

والغريب أن هذه التجزئة لم يشر إليها ابن النديم فى تقسيمه لكتابه - أعنى تقسيم الكتاب لى مقالات وفنون - فلقد ذكر الجزء الأول الذى ضمنه المقالات الأربع . ثم إذا هو بعد هذا يذكر الجزء السادس ثم السابع لى العاشر . وما أشار لى هذا فى تقسيمه الذى سماه : اقتصاص ما يحتوى عليه الكتاب وهو عشر مقالات .

ثم أين الأجزاء الأربعة من الثانى لى الخامس ؟

أما أن الكتاب فيه خرم فذلك تنطق به النسخ التى

(١) الفهرست (ص ١٩٠) .

وهذه تدلنا هلى أن الرجل بدأ تأليفه لكتابه هذا العام ، فلما نرى المؤلف يذكر فى آخر المقالة الأولى والثانية هذه العبارة : هذا آخر ما صنفناه من مقالة النحويين واللغويين لى يوم السبت مستهل شعبان سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . وقد مرت بك هذه من قبل . غير أنا نراه بعد هذا لا يذكر شيئاً فى ختام المقالة الثالثة ، وإذا هو ختم المقالة الرابعة نراه يقول : تمت المقالة الرابعة من كتاب الفهرست وتم بتأمامها الجزء الأول تغلوه إن شاء الله تعالى المقالة الخامسة .

ومعنى الكلام فى المقالة الخامسة دون أن نجد لها خاتمة ، ولكننا نجد الجزء السادس فى أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء ما صنفوه من الكتب .

وبعقب هذه العبارة نجد : مقالة الفقهاء . المقالة السادسة

وهذا الذى وجدناه يعقب المقالة الخامسة نجد مثله يعقب المقالة السادسة ، فنجد : الجزء السابع . وبعد هذه يأتى الكلام الذى جاء قبل يعقب الجزء السادس . ثم : مقالة الفلاسفة . المقالة السابعة .

وكذلك نجد هذه الصورة فى نهاية المقالة السابعة ، فنجد : الجزء الثامن ، ومعه تلك العبارة السابقة . ثم نجد بعدها هذه العبارة : فى المقالة الثامنة .

وإذا ما أدركنا آخر المقالة الثامنة وجدنا : الجزء التاسع . ومعه العبارة التى مرت . ثم نجد : الفن الأول من المقالة التاسعة .

وكذلك الحال فى آخر المقالة التاسعة التى نجد فى نهايتها : الجزء العاشر ثم العبارة التقليدية : المقالة العاشرة .

وإذا ما انتهت المقالة العاشرة لا نجد شيئاً يشير لى وقت النمام . وكل ما نجده : تمت المقالة العاشرة من كتاب الفهرست وتم بتأمامها جميع الكتاب .

وجدت من الكتاب . وأما أن الكتاب به نقص فإدلك عليه ما أشرنا إليه .

ولقد طبع هذا الكتاب طبعة في ليبسك سنة ١٨٧٢م عنى بها جماعة من المستشرقين هم : فلوجل وميلار وروديجز . ولقد اعتمدوا على نسخ خمس ، ولكنها لم تغن في الكثير . ولقد خرج الكتاب يحمل جهداً كبيراً تحسبه في تقديم النص ، ونحسه في التذييلات . ونحسه في الفهارس التي اقتصرت على أسماء الأشخاص ، وكنا نجها أن تتسع للكتب والبلدان .

وجاءت بعد هذه الطبعة طبعة ثانية طبعت في مصر لم تلحق بالطبعة الأولى ، ولم تضاف جديداً غير تلك التراجم القليلة التي نقلت عن نسخة أحمد تيمور ، وكان المرحوم تيمور نقلها عن المحلة الألمانية Die Kunda des Morgenlandes سنة ١٨٨٩ .

وقد آن أن أسوق إليك بعض نصوص من الكتاب لتبين منهج ابن النديم كما حدثتك عنه .

الفن الثاني من المقالة الثانية من كتاب الفهرست في أخبار العلماء

ويحتوى هذا الفن على أخبار النحويين واللغويين الكوفيين .

قال محمد بن إسحاق : إنما قدمنا البصريين أولاً لأن علم العربية عندهم أخذ ، ولأن البصرة أقدم بناء من الكوفة .

أخبار الرواسي

قرأت بخط أبي الطيب أخى الشافعى قال : اسم الرواسي محمد بن أبي سارة . ويكنى أبا جعفر . وسمى الرواسي لكبر رأسه . وكان ينزل النيل فسمى النيل . وهو أول من وضع من الكوفيين كتاباً في النحو .

قال ثعلب : كان الرواسي أستاذ الكسائي والقراء :

وقال القراء : لما خرج الكسائي إلى بغداد قال لى الرواسي : قد خرج الكسائي وأنت أسن منه فجئت إلى بغداد فرأيت الكسائي فسألته عن مسائل من مسائل الرواسي فأجابني بخلاف ما عندى ، فغمزت قوماً من علماء الكوفيين كانوا معي . فقال : ما لك قد أنكرت لعلك من أهل الكوفة ؟ فقلت : نعم . فقال الرواسي : يقول كذا وكذا وليس صواباً ، وسمعت العرب تقول كذا وكذا حتى ، أتى على مسائلى ، فلزمته . وكان الرواسي رجلاً صالحاً .

وقال الرواسي بعث لى الخليل يطلب كتابي فبعثت به إليه فقرأه ووضع كتابه .

قال وفى كتاب سيبويه « قال الكوفي » يعنى الرواسي .

قال ابن درستويه : زعم ثعلب أن أول من وضع من النحويين الكوفيين فى النحو كتابا الرواسي .

وتوفى وله من الكتب كتاب الفيصل . رواه جماعة ، كتاب التصغير ، كتاب معانى القرآن . يروى إلى اليوم . كتاب الوقف والابتداء الكبير ، كتاب الوقف والابتداء الصغير .

أخبار معاذ

من خط أبي الطيب أخى الشافعى معاذ الهراء (١) .

عن الرواسي وهو أبو مسلم معاذ الهراء ، وقيل يكنى أبا على . من موالى محمد بن كعب القرظي . وكان أبوه كناه بأبي مسلم ، ثم ولد له ولد فسماه علياً ، فكنى به . وكان معاذ صادقاً للكميت فأشار عليه بالخروج من عمل خالد القسرى ، وقال : دو شديد العصبية على المضربة . فلم يقبل منه فلما قبض خالد على الكميت وحبسها اغتم لذلك معاذ فقال :

نصحتك والنصيحة إن تعدت

هوى المنصوح عزها القبول

(١) بياض بالأصل ، أئبئذ لنشير إلى ما بالكتاب من نقص .

فخالفت الذى لك فيه رشد
فقات دون ما أمّلت غول
وعاد خلاف ما تهوى خلافا
له عرض من البلوى وطول
فبلغ الكميت قوله فكتب إليه :
أراك كهتدى الماء للبحر حاملا
لى الرمل من يبرين متجرا رملا

وعاش معاذ الهراء لى أيام البرامكة . وولد فى أيام
يزيد بن عبد الملك . ومات فى السنة التى نكبت فيها
البرامكة سنة سبع وثمانين ومائة . وكان له أولاد وأولاد
أولاد فماتوا كلهم وهو باق ، ولا كتاب له يعرف .

أخبار الكسائى

أبو الحسن على بن حمزة بن عبد الله بن عثمان .
وقيل : بهمن بن فيروز . وقيل : يكنى بأبى عبد الله .
كوفى أخذ عن الرواسى وعن جماعة وقدم بغداد فضمه
الرشيد لى ولديه المأمون والأمن .

قرأت نخط أبى الطيب قال : أشرف الرشيد على
الكسائى وهو لا يراه ، فقام الكسائى ليلبس نعله لحاجة
يريدها . فابتدراها الأمن والمأمون فوضعاها بين يديه
فقبل رأسيهما وأيديهما ثم أقسم عليهما أن ألا يعاودا . فلما
جلس الرشيد مجلسه قال : أى الناس أكرم خادماً ؟
قالوا أمير المؤمنين أعزه الله . قال : بل الكسائى يخادمه
الأمن والمأمون . وحدثهم الحديث .

قال : ولما اشتدت علة الكسائى بالرى جعل الرشيد
يادخل عليه يعودده دائماً فسمعه يوماً منشداً :

قدر أحلك ذا النخيل وقد أرى

وأبيك مالك ذو النخيل بدار

إلا بداركم بنى نفر الحمى

هيهات ذو نفر من الزدار

فخرج الرشيد وقال : مات الكسائى والله . قيل :
وكيف يا أمير المؤمنين ؟ قال : لأنه حدثنى أن أعرابياً

كان ينزل عليه فتمثل بهذا البيت ومات هنده . قال :

فات الكسائى من يومه .

ولما سمى الكسائى لأنه كان يحضر مجلس معاذ
الهراء والناس عليهم الخلل وعليه كساء ورداء .

وتوفى بالرى سنة سبع وتسعين ومائة ، ودفن
وأبو يوسف القاضى فى يوم واحد .

وله من الكتب : كتاب معانى القرآن ، كتاب
مختصر النحو ، كتاب القراءات ، كتاب العدد ، كتاب
النوادر الكبير ، كتاب النوادر الأوسط ، كتاب
النوادر الأصغر ، كتاب مقطوع القرآن وموصوله ،
كتاب اختلاف العدد ، كتاب الهجاء ، كتاب
المصادر ، كتاب أشعار المعاياة وطرائقها ، كتاب
الهاءات المكنى بها فى القرآن ، كتاب الحروف .

نصر بن يوسف

صاحب الكسائى ، وكان نحوياً لغوياً ، وله من
الكتب : كتاب الإبل ، كتاب خلق الإنسان .

ومن علماء الكوفيين

أبو الحسن أحمد ، وليس يخلف قبل وبعد الكسائى ،
وكان مقاماً أخذ عن الرواسى ، وقرأ على الكسائى وله
من الكتب : كتاب التصريف ، كتاب يقين البلغاء .
ومن علمائهم أيضاً وراثهم : خالد بن كلثوم
الكلبى . من رواة الأشعار والقبائل وعارف بالأنساب
والألقاب وأيام الناس ، وله صنعة فى الأشعار والقبائل .
هذه حكاية من نخط ابن الكوفى . وله من الكتب :
كتاب الشعراء المذكورين ، كتاب أشعار القبائل ،
ويحتوى على عدة قبائل .

أخبار الفراء

أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء مولى بنى منقر .
ولد بالكوفة .

ومن خط سلمة الفراء العيسى، ومن خط اليوسفي :
يحيى بن زياد بن قرأى .

ومن خط أبي عبد الله بن مقلة قال : أبو العباس
ثعلب : كان السبب في املاء كتاب الفراء في المعاني
أن عمر بن بكير كان من أصحابه وكان منقطعاً إلى
الحسن بن سهل . فكتب إلى الفراء : إن الأمير الحسن بن
سهل ربما سألتني عن الشيء بعد الشيء من القرآن
فلا يحضرني فيه جواب ، فإن رأيت أن تجمع لي
أصولاً أو تجعل في ذلك كتاباً أرجع إليه فعلت . فقال
الفراء لأصحابه : اجتمعوا حتى أمل عليكم كتاباً في
القرآن ، وجعل لهم يوماً . فلما حضروا خرج إليهم ،
وكان في المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس في الصلاة ،
فالتفت إليه الفراء فقال له : اقرأ بفاتحة الكتاب نفسرها
ثم نوفي الكتاب كله . فقرأ الرجل ويفسر الفراء .

فقال أبو العباس : لم يعمل أحد قبله مثله ، ولا
أحسب أن أحداً يزيد عليه .

قال أبو العباس . وكان السبب في إملائه الحدود أن
جماعة من أصحاب الكسائي صاروا إليه وسألوه أن يملئ
عليهم أبيات النحو ففعل ، فلما كان المجلس الثالث قال
بعضهم لبعض : إن دام هذا على هذا علم النحو
الصبيان . والوجه أن تقعد عنه فقعدهوا ، فغضب وقال :
سألوني القعود فاقعدت تأخروا والله لأملين النحو
ما اجتمع اثنان ، فأملى ذلك ست عشرة سنة ، ولم ير في
يده كتاب إلا مرة واحدة أملى كتاب ملازم من
نسخة .

قال أبو العباس : كان الفراء يجلس الناس في
سجده إلى جانب منزله ، وكان ينزل بإزائه الواقدي .
قال : وكان الفراء يتفلسف في تأليفاته ومصنفاته :
يعني يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة .

كان أكثر مقامه ببغداد ، كان يجمع طوال دهره
فإذا كان آخر السنة خرج إلى الكوفة وأقام بها أربعين

يوماً في أهله يفرق فيهم ما جمعه ويبرهم .
ولم يوثر من شعره غير هذه الأبيات . رواها
أبو حنيفة الدينوري عن الطوال :

يا أميراً على حريب من الأرب

ض له تسعة من الحجاب

جالساً في الخراب يحجب عنه

ما سمعنا بحاجب في خراب

لن تتراني لك العيون ييباب

ليس مثلي يطيق رد الحجاب

وتوفى الفراء بطريق مكة سنة سبع ومائتين .

وله من الكتب : كتاب معاني القرآن . ألفه

لعمر بن بكير ، أربعة أجزاء ، كتاب البهي ، ألفه

لعبدالله بن طاهر . كتاب اللغات . كتاب المصادر

في القرآن ، كتاب الجمع والتثنية في القرآن . كتاب

الوقف والابتداء . كتاب الفاخر . كتاب آلة الكتاب :

كتاب النوادر . رواد سلمة بن قادم ، كتاب فعل

وأفعل ، كتاب المقصور والممدود . كتاب المذكر

والمؤنث .

أسماء الحدود له نسختها من خط سلمة بن عاصم

على هذا الترتيب :

حد الإعراب في أصول العربية . حد النصب المتوالت

من الفعل . حد المعرفة والنكرة . حد مین ورب .

حد العدد . حد ملازمة رجل . حد العهد . حد الفعل

الواقع ... حد إن وأخواتها ، حد كفي وكيفا . حد

حتى . حد الاغراء ، حد الدعاء . حد النونين الشديدة

والخفيفة ، حد الاستفهام . حد الجزاء . حد الجواب ،

حد الذي ومن وما ، حد رب وكم ، حد القسم ، حد

الثنوية والمثنى ، حد النداء ، حد الندبة ، حد الترخيم ،
 حد أن المفتوحة ، حد إذ وإذا وإذن ، حد ما لم يسم
 فاعله . حد الحكاية ، حد التصغير ، حد التثنية ، حد
 الهجاء ، حد راجع الذكر ، حد الفعل الرباعي ، حد
 الفعل الثلاثي ، حد المعرب من مكانين ، حد الإدغام ،
 حد الهمز ، حد الأبنية ، حد الجمع ، حد المقصور
 والممدود ، حد المذكر والمؤنث ، حد فعل وافعل ،
 حد النهي ، حد الابتداء والقطع ، حد ما يجرى
 وما لا يجرى .

ثم إليك قطعة أخرى من الكتاب :

المقالة الخامسة وهي فنون في الكلام والمتكلمين

الفن الأول في ابتداء أمر الكلام والمتكلمين
 من المعتزلة والمرجئة وأسماء كتبهم .

الواسطي

أبو عبدالله محمد بن زيد الواسطي ، من جلة
 المتكلمين وكبارهم . أخذ عن أبي علي الجبائي وإليه كان
 ينتمي . وكان في زمانه على الصوت كثير الأصحاب .
 وقيل : إنه من متكلمي بغداد وفيهم يعد ، وهو
 الصحيح . وكان ينزل في الفصيل ، وكان من أخف
 عالم الله روحاً ، ومع ذلك يقول الشعر ، وهجا نفظويه
 وقال فيه :

من سره أن لا يري فاسقا فليجتنب أن يري نفظويه
 أحرقة الله بنصف اسمه وصير الباقي صراخا عليه
 ومن طريف قوله في نفظويه أنه كان يقول : من
 أراد أن يتناهى في الجهل فليتعرف الكلام على مذهب
 الناشئ* . والفقهاء على مذهب داود بن علي ، والنحو على
 مذهب نفظويه .

قال : ونفظويه يتعاطى الكلام على مذهب الناشئ*
 والفقهاء على مذهب داود ، وهو نفظويه فهو إذن نهاية
 في الجهل . وتوفي بعد أبي علي بأربع سنين . وقيل سنة

ست وثلاثمائة . وله من الكتب : كتاب إعجاز القرآن
 في نظمه وتأليفه ، كتاب الإمامة ، جود فيه ، كتاب . (١)

ومن أصحاب الواسطي

أبو العباس الكاتب واسمه وله من الكتب
 كتاب نقض كتاب الإرادة صفة في الذات .

ابن الإخشيد

هو أبو بكر أحمد بن علي بن معجور الاحشاد ،
 من أفاضل المعتزلة وصلحائهم وزهادهم . وكانت له
 ضيعة منها مادته . وكان نصف أكثر ما يحمل إليه منها
 إلى العلم وأهله ، ومع ذلك كان حسن الفصاحة وله
 معرفة بالعربية والفقهاء ، وله في الفقه عدة كتب ، ومنزله
 في سوق العطش في درب يعرف بدرب الأحشاد ،
 وكان من محبته للعلم وورعه يقول لو قيل له في ضيعته :
 لا تحبشي بشيء من أمر ضيعتي وتعهد ما يقيم رمقي
 ولا غناء بي عنه ، ودعني أتوفر على العلم وعلى أمر
 الآخرة .

وتوفي أبو بكر يوم الأحد ثمان بقين من شعبان
 سنة ست وعشرين وثلاثمائة .

وله من الكتب : كتاب المعونة في الأصول ،
 ولم يتمه ، كتاب المبتدى ، كتاب نقل القرآن ، كتاب
 الاجماع ، كتاب النقض على الخالدي في الإرجاء ،
 كتاب اختصار كتاب أبي علي في النفي والإثبات ،
 كتاب اختصار التفسير للطبري .

الحصيني

وهو أبو الحسين عبد الواحد بن محمد
 الحصيني ، من أصحاب أبي علي الجبائي ، أخذ عنه
 وله من الكتب . . . (٢) .

(١) نقص بالأصل .

(٢) نقص بالأصل .

ومن أصحاب ابن الإخشيد

أبو العلاء . وأبو الحسن علي بن عيسى ، وأبو عمران
ابن رباح ، وأبو عبد الله الحنشي .
أسماء ما صنفه أبو الحسن علي بن عيسى من
الكتب في الكلام من غير خطه .

هو الرماني . قد مضى ذكر أبي الحسن في مقالة
النحويين والغويين . ونحن نذكر في هذا الموضع أسماء
كتبه في الكلام . فمن ذلك كتاب . . . (١)

ومن المعزلة ممن لا نعرف من أمره غير ذكره .
أبو اسحاق إبراهيم بن محمد بن عياش معتزلي ، وله
من الكتب : كتاب نقض كتاب ابن أبي بشير في
إيضاح البرهان .

الحسن بن أيوب من المتكلمين

وله من الكتب : كتاب إلى أخيه علي بن أيوب
في الرد على النصارى . وتبيين فساد مقالاتهم وتثبيت
النبوة .

ابن رباح

أبو عمران موسى بن رباح المتكلم على مذهب أبي
علي . قرأ على أبي بكر ابن الإخشيد وعلي الصيمري
وغيره من المتكلمين . وقيل : نحيا في زماننا هذا بمدينة
مصر : وقد جاوز الثمانين ومولده . . . وله من الكتب . . .

أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب بن شهاب .
أخذ عن الباقى والخطاط وغيرهما . وتوفي بعد الحسين
وثلاثمائة عن سن عالية . وكان مولده . . . وله من الكتب
كتاب مجالس الفقهاء ومناظراتهم . نحو أربعائة ورقة .

ابن الخلال القاضي

أبو عمر أحمد بن محمد بن حفص الخلال البصري .
مولده بها . ولقى الصيمري وأبا بكر بن الإخشيد . وأخذ

عنهما ، وكان إليه القضاء بمدينة حرة وهي الحديثة ،
ورد إليه قضاء تكريت وهو بها إلى هذه الغاية . وله من
الكتب : كتاب الأصول ، كتاب المتشابه .

أبو هاشم وأصحابه

أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي ، قدم مدينة
السلام سنة أربع عشرة وثلاثمائة وكان ذكياً حسن
الفهم ، ثاقب الفطنة صانعاً للكلام مقتدرأ عليه فيما به ،
وتوفي سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة .

وله من الكتب : كتاب الجامع الكبير ، كتاب
الأبواب الكبير ، كتاب الأبواب الصغير ، كتاب
الجامع الصغير ، كتاب الإنسان ، كتاب العوض ،
كتاب المسائل العسكرية ، كتاب النقض على
ارسطاليس في الكون والفساد ، كتاب الطبائع والنقض
على القائلين بها ، كتاب الاجتهاد .

ابن خلاد البصري

أبو علي محمد بن . . . بن خلاد ، من أصحاب أبي
هاشم . خرج إليه إلى العسكر وأخذ عنه وكان مقدماً من
أصحابه .

وله من الكتب : كتاب الأصول ، وممن أخذ عن
أبي هاشم ولا كتاب له يعرف . . . المعروف بقشور ،
واسمه . . . وعبد الله بن خطاب ويعرف . . . بن سهلويه
محمل عايشة ، ويكنى أبا القاسم (١) .

البصري المعروف بالجمعل

وهو أبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم
المعروف بالكاغدي من أهل البصرة ومولده بها . وأستاذه
أبو القاسم بن سهلويه . ويلقب بقشور ، على مذهب
أبي هاشم وإليه انتهت رئاسة أصحابه في عصره . وكان
فاضلاً فقيهاً متكلماً على الذكر نبيه القادر علماً بمذهبه ،

(١) وث الكتاب بعد هذا حرم لم يجر إليه .

(١) وهذا اضطراب يشير إلى نقص كثير .

الجواب عن مسألتى الشيخ أبى محمد الرامهرمزي ،
كتاب الكلام فى أن الله تعالى لم يزل موجوداً ولا شيء
سواه لى أن .. ، كتاب .. . خلق الخلق ، كتاب
الإيمان ، كتاب الاقرار ، كتاب المعرفة .

* * *

وأنت ترى من هذين النموذجين من الكتاب
ما يؤكد لك ما سبقناه قبل عن غزارة مادته ، وعمما
فيه من نقص وخرم ، وعن حاجته إلى إخراج
جديد يقيم نصوصه ، ثم إلى تعقيب يحقق رجاء
ابن النديم ، وذلك حيث يقول فى ترجمته للحسن بن
على : وزعم بعض الزيدية أن له نحواً من مائة
كتاب ، ولم نرها . فإن رأى ناظر فى كتابنا شيئاً منها
ألحقه بموضعها إن شاء الله تعالى .

منتشر الذكر فى الأصقاع والبلدان وسيا نخراسان .
وكان يتفقه على مذهب أهل العراق . قرأ على أبى الحسن
الكرخى . ونحن نذكر فى هذا الموضع كتبه فى الكلام
ونذكر كتبه فى الفقه فى مقالة الفقهاء ان شاء الله . وقرأ
أيضاً على أبى جعفر المعروف بسهكلام الصيمرى
العبادى . وصحب أبى على بن خلاد ، وقرأ على أبى
هاشم عبد السلام بن محمد .

ومولده سنة ثمان وثلاثمائة . وتوفى بمدينة السلام سنة
تسع وتسعين وثلاثمائة . وله من الكتب : كتاب نقض
كلام الروندى فى أن الجسم لا يجوز أن يكون محرراً
لا من شيء ، ونقضه لنقض الرازى لكلام البلخى
على الرازى ، كتاب نقض كتاب الرازى فى أنه لا
يجوز أن يفعل الله تعالى بعد أن كان غير فاعل ، كتاب



مستقبل العلم لإرنست رينان

بسلام
الأستاذ على أدهم

حياة رينان ومؤلفاته

كان إرنست رينان أحد كبار ممثلي الثقافة الفرنسية المعدودين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وهو بوجه عام في طليعة المؤرخين الذين لمع اسمهم في ذلك القرن ، قال عنه الناقد الفرنسي المعروف جيل ليمتر في أحد فصوله الأدبية « لم يشغل كاتب من الكتاب أكثر معاصريه تشدداً وأصعبهم لإرضاء ويغشى أجيلتهم ويزعجهم ويسرهم مثل رينان ، وسواء خضعنا لجاذبيته أو قاومناها فإنه لم يستول أحد على تفكيرنا استيلاءه ولم يتمكن من نفوسنا تمكنه » . وكان من المعاصرين الذين عناهم الناقد الكبير بهذا القول أمثال أناتول فرانس وبول بورجيه وإميل فاجيه وغيرهم ممن صارت لهم الصدارة في الأدب الفرنسي .

واسم رينان الذي كان كثيراً ما يرد على الألسنة في مطالع هذا القرن وأشار إليه الشاعر حافظ إبراهيم في رثائه للشيوخ محمد عبده منوهاً بمواقفه في الدفاع عن الإسلام بقوله :

وقفت لها نوتو ورينان وقفة

أمدتك فيها الروح بالنفحات

أقول إن هذا الاسم أصبح الآن لا يذكر كثيراً ، ولعل السبب في ذلك أن تأثير رينان قد بلغ مداه ، ومهما يكن من أمره فإن مؤلفاته التاريخية وفصوله الأدبية والفلسفية لا تزال محتفظة بقيمتها الفنية ، ولا يزال قراؤها يجدون فيها المتعة والفائدة برغم ما استهدفت له من مراجعة ونقد .

وإرنست رينان مثل شاتوبريان ولامنيه من مقاطعة بريتانى السلتيّة ، وقد ولد في ٢٨ فبراير سنة ١٨٢٣ ببلدة تريجييه وهي ثغر صغير على مقربة من القنسال الإنجليزي ، وأغلب الظن أن أجداده نزحوا إلى بريتانى من مقاطعة ويلز في الهجرة الكبرى خلال القرن الخامس الميلادي ، وكان أحد هؤلاء المهاجرين القديس رينان (وأصل اسمه رونان) وهو قديس مشهور في بريتانى ، وقد نشأ في بيئة شديدة التدين إلى حد الإيمان بالخرافات والأساطير الشائعة عن القديسين ، وكان أبوه من صغار التجار ولكنه كان كذلك ملاحاً مثل أكثر سكان بلده ويملك سفينة والمنزل المتواضع الذي ولد به إرنست ، وكانت زوجته تدبر الخانوت الذي كان فيه إلى جانب أصناف البقالة مستلزمات رجال البحر ونسائهم ، وكان من خصائص سكان بريتانى تلك المثالية التي تغرى

باحتمار البروة لأنها في أغلب الأوقات تجتمع بطرق غير شريفة ويصحبها في العادة العجز في ممارسة التجارة وسائر الشؤون الدنيوية ، وكانت أسرته تقاسى شدة الفقر وضيق العيش . ولكن والدته كانت مطبوعة على التفاؤل والاستبشار ويجرى في عروقها الدم الغسقوني ، وأهل غاسقونيا مرحون متفائلون ، على خلاف أهل بريتانى فاهم مياون إلى الحزن والاكتئاب . وكان رينان يعزو التفاقص الواضح في سلوكه إلى وراثته لهذين المزاجين المختلفين . ومن أقواله في هذا الصدد « لى طبيعة مزدوجة فشطرن من نفسى ضاحك على حين يبكى الشطر الآخر . وكأنما فى إهائى رجلان أحدهما مصمم دائماً على أن يكون راضياً قانعاً » ويقول كذلك « لقد استأثر العامل الغسقونى بالشطر الأكبر من نفسى » وربما صدق هذا عن رينان فى المرحلة الأخيرة من حياته حيث كان يباو دائماً باسمه متفائلاً لا يشكو ولا يتسخط بل يواجه الحوادث فى ثقة واطمئنان ، أما فى صدر حياته فيبدو أن العنصر البريتانى كان له من نفسه النصيب الأوفى .

وبلغ بؤس الأسرة غايته حينما فقدت عائلها ورينان طفل فى الخامسة من عمره . ففى ليلة ليلاء وهو عائذ إلى سفينته الراسية على الشاطئ غرق فى البحر . وقد دعت الظروف التى أحاطت بموته إلى أن يظن بعض الناس أنه مات منتحراً . وأعرض الدائنون عن الاستيلاء على المنزل والحاويات حينما تعهدت لهم أخته هنرييت بسداد ديون أبيها . وكانت هنرييت فتاة قوية العزيمة فى الخامسة عشرة من عمرها . وقد نهضت بأعباء الأسرة وأنشأت مدرسة فى تربيجه لتعليم البنات . وكانت تخصص شقيقها إرنست بعنايتها وتوجهه فى دراسته وتعبئه من الناحية المادية . وقد تلقت دروساً فى الفرنسية واللاتينية على يدى إمامى الراهبات .

وكان إرنست طفلاً ذكياً حالمًا تعلم القراءة وكاد يحفظ قصة تلياك عن ظهر قلب . وفى الثامنة من عمره

ألقى بمدرسة لاهوتية فى بلدته ، وكانت أخته وأحد التساوسة يتعاونان فى دفع المصروفات المدرسية . ولكن سرعان ما أراحهما من ذلك بحصوله على منحة دراسية صغيرة . وكان معلموه قساوسة محترمين ظل يحمل لهم فى نفسه أطيب الذكريات حتى بعد خروجه على معتقداتهم ووقوفه على ما فى تعليمهم الدنيوى من وجوه النقص ونواحي الضعف ، وقد علموه اللاتينية على الطريقة القديمة من كتب عقيمة سيئة التأليف كما كانت تدرس فى القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر ، وأتقن العلوم الرياضية ، وكانوا لا يسمحون للطلبة بقراءة الشعر الفرنسى المعاصر حتى كتب شاتوبريان ولامارتين ويمعونهم كذلك من قراءة التاريخ الحديث . وحينما حدثت ثورة سنة ١٨٣٠ كانت معلومات رينان عن نابليون وعهد الإمبراطورية لا تتجاوز ما سمعه من بواب المدرسة ، وقد حدثنا عنهم رينان قائلاً فى ذكرياته « تعلمت من أساتذتى شيئاً أعظم قيمة بكثير من النقد أو البراعة الفلسفية ، لقد علمونى حب الحق واحترام العقل وجدية الحياة ، وهذا هو ما ظل ثابتاً فى نفسى دون أن يعتره أى تغيير ، ولقد خرجت من بين أيديهم وفى نفسى شعور أخلاقى قمين بأن يثبت لكل امتحان كالجوهر الذى لا تزول لمعته إذا تناولته يد غير صناع . فلم تستطع خفة الرأس الباريسية أن تنال منى ، ولقد صيغت نفسى للخير والحق بحيث أصبح من المستحيل أن أسلك فى حياتى سلوكاً غير موقوف على الأشياء الروحية . ولقد جعلنى أساتذتى غير صالح لأى وظيفة دنيوية إلى حد أنى صرت مطبوعاً على الحياة الروحية دون أن أستطيع أى معدى عنها . وظهر لى أن هذه الحياة هى وحدها الحياة النبيلة . وكل مهنة تدير الريح بدت لى حقيرة غير لائقة لى » .

وكان أكثر زملائه وأترابه فى تلك المدرسة من أبناء المزارعين المتطلعين إلى وظائف التساوسة . وكانوا يمتازون بقوتهم الجسدية . وكان رينان غلاماً مجداً مثابراً

على الدرس رقيق البنية جم الحياء ، فاطمأن إلى زميلته الفتاة نعوى وكانت تكبره بعامين ، وعقد معها صداقة وقد وصفها وصفاً شائقاً في ذكريات طفولته ، وقد ماتت في ريعان شبابها وظلت ذكرها ناضرة في نفسه ، ولما صار أباً سمى باسمها ابنته الوحيدة ، ولم تكن فكرة الحب والزواج من الأفكار التي تشغل بال من نوى أن يهب حياته للكنيسة والترهب ، ومن أقواله عن نفسه « لقد ولدت قسيساً » ، وقد ظل رينان في الواقع قسيساً ولكن في مخراب الفكر والتأليف لا في الكنائس ، وقد ظل تأثير رجال الدين قوياً في نفسه حتى بعد أن خالفهم في آرائهم ونقد مذاهبهم ، وقد قال واصفاً نفسه في تلك الفترة « كانت كل كلمة من كلمات أساتذتي تبدو لي كأنها وحى ، وبلغ من احترامي لهم أني كنت لا أشك مطلقاً في أي كلمة من كلماتهم حتى بلغت السادسة عشرة وقدمت بباريس » .

وكان يمضي أكثر وقته في كاتدرائية تريجييه بين أروقتها وأضرحة الفرسان القدامى ، وقد وصف في ذكريات طفولته تلك البيئة الدينية التي قضى بها طفولته وسمع الكثير من الخرافات عن كرامات الأولياء والقديسين ، وأتمت في نفسه هذه القصص المروية حب الميثولوجيا والقدرة على الموازنة بين أساطير الأمم المختلفة .

ووقعت حادثة لولاها لعاش رينان بوصفه قسيساً غامض الشأن مجهول المكانة في إحدى الإبرشيات أو لما صار أكثر من أستاذ في معهد تريجييه ، وهذه الحادثة هي اختيار الأب ديبلانلوب - الذي اشتهر بعد ذلك أسبقاً لأورليانز - للإشراف على معهد القديس نيقولا . وطور ديبلانلوب الدراسة في هذا المعهد ، وأدخل فيه الدراسة الكلاسيكية والأدبية للذين ينزعون إلى أن يكونوا قساوسة ، ورأى أن تكون الدراسة بالمعهد أوسع من أن تقتصر على المسائل الدينية والإعداد للانتظام في سلك الكنيسة ، فأقبل على المعهد كثيرون من أبناء الطبقة

العالية الموسرة والطبقة المتوسطة الذين كان آباؤهم يريدون لهم أن يتلقوا دراسة كلاسيكية أدبية دنيئة عالية دون أن يكون قصدهم إلحاقهم بسلك رجال الدين ، ونجحت الخطة التي وضعها الأب ديبلانلوب أكثر مما قدر واشتد الاقبال على المعهد ، وشجع ذلك النجاح بعض الآباء المياسير على أن يدفعوا ثمناً عالياً للظفر بمزايا هذا المعهد ، وساعد ذلك على تعليم أبناء الطبقة الفقيرة الذين كانوا يريدون الانتظام في سلك رجال الدين ، وروعى في اختيار هؤلاء أن يكونوا من الشبان المحتمدين الواعدين ، ولتحقيق هذه الغاية أوفد الأب ديبلانلوب رجالاً من قبله إلى مختلف أنحاء فرنسا ، وترك رينان يذكر لنا بقية القصة « في سنة ١٨٣٨ حدثت أنني ظفرت بجميع الجوائز التي كانت مخصصة لفرقتي في كلية تريجييه ، واتفق أن اطلع على قائمة الجوائز أحد هؤلاء الرجال الذين أرسلهم القائد المتحمس (يقصد الأب ديبلانلوب) ليجمعوا جنوداً لجيشه الصغير ، وفي لحظة واحدة بت في أمرى ، وكانت سنى حينذاك لا تتجاوز الخامسة عشرة وستة أشهر ، ولم يكن هناك وقت للتفكير ، ففى اليوم الرابع من شهر سبتمبر كنت أقضى لإجازتي مع صديق لي في قرية قريبة من تريجييه ، واستدعيت بعد الظهر على عجل ، ولا أزال أذكر عودتي إلى المنزل كأنها كانت بالأمس ، وكان أمامي مسيرة فرسخ في طريق ريفي ، وكانت أجراس صلاة التبشير المسائية المنتقل رنينها من إبريشية إلى إبريشية تشيع في الجو شيئاً من الهدوء والعدوبة والحزن يصور الحياة التي كنت سأغادرها ولا أعود إليها أبداً ، وفي اليوم التالي بدأت السفر إلى باريس ، وفي اليوم السابع رأيت أشياء جديدة لا عهد لي بها كأنني قد قذفني إلى فرنسا من تاهيتي أو تيه بكتو » .

وظل يدرس في هذا المعهد سبع سنوات ليكون من زمرة الإكليروس ، ويصفه لنا أحد زملائه في الدراسة بهذا المعهد قائلاً « كان يبلو شاحب الوجه سقيماً وكان

جسمه الناحل يعلوه رأس ضخم ، وكانت عيناه دائماً مغموضتين ولا يرفعهما إلا ليلقى نظرة جانبية ، وكان شديد الحياء إلى الحد الذي لا يجعله خفيف الحركة حسن التصرف في مواجهة المواقف المختلفة ويتركه مستغرقاً في التفكير حتى يكاد يبدو بكياً وكأنه كان يشعر بأنه عبء على نفسه .

وقد آلمه فراق بلدته وانتقاله من التلال الخضراء والحقول الفيح إلى سجن المعهد في شارع سانت فيكتور والنظام الصارم السائد فيه ، وكان يتسلى بكتابة الرسائل إلى والدته وساءت حالته الصحية والنفسية ، وكان الأساتذة في المعهد يقرأون الرسائل التي يكتبها الطلبة قبل إرسالها ، وتركت إحدى الرسائل التي كتبها رينان إلى والدته يبدؤها شوقه إليها وفرط حزنه لمفارقتها أثراً قوياً في نفس أستاذه الذي قرأها ، فأطلع عليها الأب ديبانلوب الذي أعجب بالرسالة ، ويقول رينان « من ذلك الحين استرعبت نظره وأصبحت موجوداً في عالمه وكان لي كما كان لسائر الطلبة مبدأ حياة وأسمى قدوة » وسرعان ما زالت آلامه النفسية وفارق حنينه إلى بلدته وأقبل على دراسته في حماسة واهتمام ، فدرس اللاتينية واليونانية والتاريخ القديم والوسيط والحديث ، وكان المعهد يعنى عناية خاصة بدراسة الكتاب الفرنسيين الكلاسيكيين مثل بوسويه وفينيلون ، وكان الخلاف بين أنصار الأدب الرومانتيكي والأدب الكلاسيكي محتدماً في تلك الفترة في فرنسا ، وكان هذا من الموضوعات التي تناولها كثيراً الأب ديبانلوب في المحاضرات المسائية التي كان يلقيها على طلبة المعهد ، وظهر في أثناء دراسته بهذا المعهد ميله الشديد إلى التاريخ ، ويقول رينان عن نظام التعليم الذي اتبعه الأب ديبانلوب « كنت تستطيع أن تقول إن هؤلاء الماثني طالب قد قدر لهم أن يكونوا شعراء ومؤلفين وخطباء » .

وحينما ترك رينان معهد القديس نيقولا كان قد حدث في نفسه تغير كبير ، وقد وصف لنا حالته في

قوله « لمدة ثلاث سنوات خضعت لتأثير عميق أحدث تحولاً كاملاً في كياني ، وأصدق القول أن الأب ديبانلوب غير مني ، وأخرج من الريفى الصغير الفقير القابع في قوقعته خامل الشأن عقلاً ناشطاً سريع الإدراك ، وحقيقة أن هذا اللون من ألوان التعليم كان ينقصه شيء كلما وطنت نفسي على أحباله شعر عقلى على الدوام بفراغ ، فقد كان ينقص هذا التعليم العلم الوضعى وفكرة البحث الناقد عن الحق ، فهذه الدراسة الإنسانية السطحية لمدة ثلاث سنوات فرضت الجمود على قدرتى العقلية ، وفي الوقت نفسه قضت في نفسي على بساطة الإيمان ، وبدأت مسيحيى تذوى وتتضاءل ، ولكن برغم ذلك لم يعرض لفكرى ما أستطيع أن أسميه شكاً ، وكنت في كل سنة أذهب إلى برينان لقضاء أيام العطلة الدراسية ، وإذا تجاوزت عن بعض ضروب القلق التي كانت تنتابنى فانى كنت لا أزال كما صنعنى وكوننى المدرسون الأوائل الذين علمونى على الأقل من ناحية الدين » .

وبانتهاء دراسته في معهد القديس نيقولا وقف رينان في مفترق الطرق ، وكثيرون من الطلبة زملائه آثروا أن يتجهوا دنوباً ، وصم فريق آخر من الطلبة على أن يستمروا في دراسة إكليروسية لينتظموا في سلك رجال الدين ، وكان رينان من هؤلاء الطلبة .

وكان لمعهد القديس سلبيس الذي التحق به رينان ليعد نفسه الإعداد اللازم لرجال الدين فرع في إيسى القريبة من باريس ، وفي هذا الفرع كان الطلبة يتلقون دراسة فلسفية مدة سنتين قبل أن يدرسوا دراسة لاهوتية في المعهد الرئيسي في باريس ، وكان الطلبة في إيسى يتمتعون بنصيب أوفر من الحرية ، ولم يسيثوا استعمال الحرية الممنوحة لهم ، وكان أساتذة ذلك المعهد يحرمون المنافسة بين الطلبة في حزم وإصرار ويشجعونهم على التواضع التكريى وضبط النفس ، ويدرسون لهم مذهب ديكارت في صورة مخففة وآراء توماس ريد والمدرسة الإسكتلندية ، ويلقون عليهم محاضرات في العلوم

عن آرائى اختلافاً قليلاً . . . وحقيقة أنى لا أستطيع أن أقول إن عقيدتى المسيحية كانت فى الواقع قد أصابها الوهن ، والذى هدم عقيدتى هو النقد التاريخى لا النزعة المدرسية ولا الفلسفية ، وتاريخ الفلسفة والشكوكية التى هاجمتنى ثبتا قدمى فى المسيحية ولم يبعثا فى نفسى النفور منها ، ونوع خاص من التواضع كفى منى ، ولم تعترضنى وتفرض نفسها على مسألة المسائل وهى حقيقة العقائد المسيحية والكتاب المقدس ، وكنت أسلم بوجه عام بالوحي مثل ليننز ومالبرانش ، وحقيقة أن فلسفتى القائمة على الاعتقاد بالاضطراب كانت مخالفة المخالفة كلها للعالم الدينية ، ولكن لم أسر بها لى نتائجها ، وبعد كل شىء كان أساتذتى راضين عنى .

وكان رينان يبدو لأساتذته الصالحين الأتقياء طالباً مجداً رضى الأخلاق ذكى الفؤاد ، وكان ما يؤخذ عليه هو شدة اقباله على الدراسة ، لأنهم كانوا يرون أن هذا التفانى فى الدراسة قد يجعله غير صالح للقيام بواجباته بوصفه من رجال الدين ، ولم يخالج أساتذته أى شك فيما كان يدور بفكره ويعتجل فى نفسه خلال هذه المرحلة من مراحل حياته حتى استبان لأحد هؤلاء المدرسين فجأة - وكان من أحدهم نظراً - أثر ذلك الصراع الداخلى القائم فى نفس رينان ، فمن مزايا الحرية التى كانت ممنوحة لطلبة المعهد أنهم كانوا يستطيعون مناقشة الموضوعات الدينية التى تطرح على بساط البحث فى كل يوم من أيام الأحاد ، وفى إحدى هذه المناقشات ظهر الطالب الصامت الرزين بمظهر المعارض الذى لا تدين قناته ولا يتراجع عن موقفه ، وراع هذا الموقف أستاذه الحصيف ، وهدت لإجاباته عن الاعتراضات التى واجهه بها رينان ضعيفة واهية إلى حد جعل الطلبة يسخرون منها ، واضطر الأستاذ إلى إنهاء المناقشة ، وفى المساء انتحى الأستاذ برينان فى إحدى نواحي المعهد وذكر له أن الاعتقاد على أحكام العقل وحده مخالف للمسيحية ، ولأم الطالب على شدة عنايته بالدرس

الطبيعية والتاريخ الطبيعى وعلم وظائف الأعضاء ، ومال رينان فى هذه الفترة لى قراءة بسكال ومالبرانش ولوك ، وأقبل على الدراسة فى شوق شديد ونهم ملحوظ ، ولم يستفد مرة واحدة من السماح له بزيارة باريس لرغبته فى التوفر على الدراسة ، وقد لخص لنا ثمره دراساته وتأملاته فى قوله « لم يخدعنى حجب الشديد للفلسفة عن تقدير أن نتائجها ليست محققة ، وسرعان ما فقدت الثقة جميعها ببحوث ما وراء الطبيعة المجردة التى تدعى أنها علم قائم وراء العلوم الأخرى كلها وأنها تستطيع أن تعالج وحدها أسمى مشكلات الإنسانية ، وأساس طبيعى الروح العلمية . . . ، وقد تلقيت من أساتذتى فى برينان دراسة فى الرياضيات جيدة عميقة ، والرياضيات والاستقراء الطبيعى كانت دائماً العناصر الأساسية فى تفكيرى وهى وحدها أحجار بنائى العقلى الذى لم يتغير وضعه وعليه اعتمادى ، وما عرفته عن التاريخ الطبيعى العام والفيزياء أهلى لمعرفة قوانين الحياة ، وقد أدركت عدم كفاية ما يسمى المذهب الروحانى ، وبراهين ديكارت على وجود روح منفصلة عن الجسد كانت تبدو لى دائماً جد ضعيفة ، ومن ذلك الحين غدت مثالياً روحانياً بالمعنى المألوف للكلمة ، وبدأ لى أن الاضطراب الأبدى والاستحالات التى لا نهاية لها هى قانون العالم ، ورأيت الطبيعة كلا شاملا لا محل فيه للخلق الخاص ومن ثم كان كل شىء فى طريق التحول ، فكيف لم يزل من نفسى هذا التصور الوضعى للفلسفة النزعة المدرسية والمسيحية ؟ لقد كان السبب فى ذلك أنى كنت لا أزال غض الشباب متناقضاً تنقصنى الروح الانتقادية ، وقد ثابى عن الانطلاق أمثلة لكثيرين من ذوى العقول الكبيرة والنظر العميق لى الطبيعة الذين ظلوا برغم ذلك مسيحين ، وفكرت قبل كل شىء فى مالبرانش الذى ظل طوال حياته يحتفل بالقداس وفى الوقت نفسه كان يستمسك بآراء عن علاقة العناية الإلهية بالدنيا ويعبر عنها وهى آراء تختلف

قائلاً له « ما فائدة هذا البحث الدائم عن الحق ، إن كل ما هو جوهرى وهام قد عرف ، وليست المعرفة هي التي تنقذ أرواحنا » ويضيف رينان أنه أضاف إلى ذلك قوله - وقد ظهر عليه الانفعال الشديد - « إنك لست مسيحياً ! » وكان لقوله هذا وقع الصاعقة في نفس رينان الحساسة ، فظل طوال الليل يردد لنفسه هـاهـه الكلمة ، وفي اليوم التالي أفضى بما في نفسه لعمياء معناه لميسى ، وكان من رجال الإكليروس المحبوبين للمسيح الأخلاق العاطفين على رينان . فهون عليه الأمر . ولم تعجبه كلمة الأستاذ الذي عذب ضمير رينان وآلم نفسه ، وكان من رأيه أن تلك الشكوك التي تعرض للشبان لا أهمية لها ما داموا لا يصرون عليها وأنها تختفى حينما يزاولون القيام بواجبات وظيفتهم الدينية .

وبعد أن أتم رينان عامين في معناه لميسى استقر الرأي على انتقاله إلى المعهد الرئيسي في باريس ، وهو معهد القديس سلبس ، ليستكمل دراسته اللاهوتية ، ولم يجد أساتذته في ذلك المعهد ما يؤخذ على رينان من ناحية عقيدته أو من ناحية سلوكه بوجه عام ، وكان مثابراً على القيام بواجباته الدينية ، ولكن الشكوك ورغم ذلك كانت تساوره ، وكان عاجزه عن التوفيق بين الآراء التي انتهت إليها عن الكون والإنسان وبين العقيدة الدينية يشغل باله ويشير خواطره . وقبل حلاقة شعر الرأس وسائر الأوامر المحتملة التي لا تفرض عليه العزوبة أو تدفع به إلى صميم وظيفة القس ، وحينما طلب منه أن يدخل في سلك مساعدى الشمامسة ويتعهد بالتزام العزوبة أحجم عن ذلك ولم يستجب لضغط عميد المعهد ، وأسفر ذلك كله عن قطع علاقته بالمعهد مما أثار تعجب أساتذته وحزهم .

وكانت العبرية باعتبارها لغة كتب العهد القديم تدرس في معهد القديس سلبس ، وكان عميد المعهد يلقى محاضرات عن اللغة العبرية ، وكان الذى يقوم بتدريس الأجرومية العبرية أستاذ عالم باللغات السامية وهو

الأستاذ ليهير ، وكان رينان الذى قال عن نفسه إنه ولد لغويًا كما ولد قسيساً من أشد طلبته لإقبالاً على محاضراته وأكثرهم اجتهاداً . ولما أمسك عميد المعهد عن إلقاء المحاضرات بسبب تقدم سنه وحل محله ليهير اختار رينان لتعليم الطلبة دروس الأجرومية العبرية ، وقويت العلاقة بينه وبين ليهير . وقد علم ليهير رينان العبرية والسريانية ، وكان ليهير قد أطلع على التفسيرات الحديثة للكتاب المقدس التي قام بها الباحثون الألمانيون ، وكان كثير من هذه التفسيرات لا يرضى رجال الدين المسيحي ، ووسعت هذه الدراسات نطاق معاومات ليهير ولكنها لم تؤثر في عقيدته إذ كان يأخذ منها ما يراه ملائماً لأذهبه الكاثوليكي ويذاه ما عداه . وكان من الطبيعي أن يطلع ليهير تلميذه الشاب على تلك التفسير التي كان في مكتبته منها عدد وفير . ولكن معرفة اللغة الألمانية كانت لازمة لمن رام مثل هذا الاطلاع . ولذلك أقبل رينان على دراسة اللغة الألمانية حتى أتقنها وشرع في قراءة تلك التفسيرات الألمانية ، وكشفت له هذه الدراسة آفاقاً فكرية جديدة . وأعجب أيما إعجاب بالتفكير الألماني ، ووجد فيه ما كان يريد وهو التوفيق بين الدين والروح الانتقادية ، وعجل ذلك اقتراب الأزمة في خريف سنة ١٨٤٥ ، وقضى رينان أيام عطلته كسابق عاداته في تربيجه مع والدته المحبوبة التي أحزنها ما خالج نفسها من الشكوك حول ما كان يدور في نفس والدها الذى كانت تحرص على أن يصبح يوماً من رجال الدين . وأعرض عن لقاء أساتذته القدامى في تربيجه لأنه قدر الصعوبات التي لا بد أن تعترض أحاديثه معهم ، ولحظوا هم كذلك التغير الذى طرأ عليه .

وكانت شقيقته هنرييت بعد أن غادرت تربيجه قد قامت بالتدريس في إحدى مدارس باريس ، وقبالت بعد ذلك أن تكون مربية في إحدى الأسر البولندية ، وزارت مع تلميذاتها ألمانيا غير مرة . وأعجبت بالتفكير الألماني ، ولذلك قدرت التحول الذى حدث في تفكير

أخيه بعد اطلاعه على آراء مفكرى الألمان ، وشجعتهم على مواجهة الأزمة ، ولكي تضمن له الإقامة في البلاد التي أعجب بأدبها وفلسفتها إذا ما أقدم على ترك الالتحاق بالسلك الإكليريكي حصلت له على وظيفة مرب في ألمانيا ، ولكن هذه الوظيفة لم تقبل ، وفي أثناء إقامته القصيرة الأخيرة بترجييه في خريف سنة ١٨٤٥ وجد أنه أصبح لا يطبق الانتظام في السلك الإكليريكي وكان أشد ما يخشاه هو ما سيحدثه ذلك من الألم في نفس والدته التي كانت خلاصة آمالها في الحياة أن يصبح ابنها من رجال طائفة الإكليروس ، وقد كتب رينان من رسالة لأحد أصدقائه في تلك الفترة يقول « إنني مستعد أن أضحي من أجلها بكل شيء سوى واهي وضميري ، ولو طلب مني الله لكي أجنبها الألم أن أهد في نفسي قوة التفكير وأن أحكم على نفسي بأن أعيش ساذجاً جاهلاً لوافقت على ذلك ، ولكن هل في قدرة الإنسان أن يعتقد أو لا يعتقد ؟ لوددت أن أكون قادراً على أن أكبت في نفسي الملكة التي ترغمني على البحث ، فهذه الملكة هي علة شقائي ، وسعداء هؤلاء الذين رزقوا روح الأطفال فهم طوال حياتهم لا يفعلون شيئاً سوى أن يناموا ويحلموا ! وأرى حولي رجالاً أتقياء بسطاء كانت الديانة المسيحية كافية لجعلهم صالحين سعداء . ولكنني لحظت أنهم مجردون من ملكة النقد . فليشكروا الله على ذلك » .

وكان عليه أن يبت نهائياً في مسألة الاستمرار في السلك الكهنوتي أو تركه إلى الأبد عند عودته من الإجازة القصيرة . ولكن إذا ترك السلك الكهنوتي فماذا يفعل وهو غير صالح للحياة العملية ؟ ولما عاد إلى معهد القديس سلبيس أخبر أنه عين في إحدى المؤسسات الكرملية التي أنشأها رئيس أساقفة باريس . فرفض قبول هذا التعيين ووجد أنه لا مفر من المصارحة بما في نفسه ، وقابل الأب ديبانلوب وذكر له الشكوك التي خالجت ، وأدرك الرجل أن رينان لم يعد صالحاً للانتظام

في سلك الإكليروس ، ولكنه مع ذلك لم يقس عليه وترفق به ، وعرض عليه المساعدة المالية ، فرفض رينان وشكره على ذلك .

وهكذا خلع رينان الثوب الكهنوتي وصار خليفة فولتير في نقد تاريخ الديانة اليهودية والدين المسيحي ، ولكن سلوكه كان يختلف عن سلوك فولتير ، ومرد ذلك إلى اختلاف طبيعة الرجلين ، وقد ظل رينان إلى النهاية متأثراً بالآداب المسيحية ، وقبل أن يكون مدرساً بإحدى المدارس الداخلية بالحي اللاتيني ، وكان التدريس لا يستغرق سوى ساعتين من وقته ، ولذلك وجد متسعاً من الوقت لمتابعة دراساته دون أن يندب حظه أو يشكو حزنه ! وعمل على مداواة الجرح الذي خلفه في نفس والدته تركه للسلك الكهنوتي ، وأقنعها بأنه لا يزال ابنها الصالح الذي يحبها ويعطف عليها ، وشد عزمه في هذه الأزمة مواساة شقيقته له ، وعرف في المدرسة الداخلية مارسلان برتلو وكان رينان يكبره بسبع سنوات ، وتوثقت بينهما علاقات الصداقة ، وكان برتلو مقبلاً على الدراسة العلمية دون أي غرض آخر ، وقد أعجب رينان بهذه النزاهة العلمية وكان كل منهما معنياً بالبحوث التي يعالجها الآخر ، قال رينان « بعد الأشهر الأولى من سنة ١٨٤٦ أصبح النظر العلمي الخالص لا يكون الذي يرى أنه ليس هناك إرادة أسمى من إرادة الإنسان تعمل بطريقة جذيرة بأي تقدير هو المرساة التي لم نبتعد عنها قط » وكان حب أخته له وصداقة برتلو هما الضوء الذي ينير له سبل الحياة في جهاده الشاق ومثابرتة المستمرة على الدرس والتحصيل ، وأخذ يستعد لنيل الإجازات الجامعية ولزيادة معرفته باللغات وخاصة اللغات السامية : وأمعن في القراءة وتوسع في الاطلاع باحثاً عن أصول الديانة اليهودية والديانة المسيحية . وكان يرى أن الديانة المسيحية قد انبثقت من الديانة اليهودية ، ولما كانت اللغة العبرية هي لغة أسفار العهد القديم لذلك كان للتبحر في اللغات

السامية جاذبية شديدة تجذب رينان إليها ، ومن ناحية أخرى كان رينان يرى في تاريخ اللغات تاريخ عقل الإنسان وأن علم مقارنة اللغات له أهمية فلسفية بالغة ، وكانت أول جوائز علمية لها قيمتها حصل عليها رينان في مجال البحوث اللغوية ، ففي سنة ١٨٤٧ نال جائزة فولتي إذ كتب أوفى فصل في اللغة قدمه المتسابقون ، وكان هذا الفصل نواة كتابه الذي أصدره فيما بعد عن تاريخ اللغات السامية . وما أظهره في هذا الفصل من القادرة أكد الصداقة بينه وبين العالم اللغوي الفرنسي الشهير يوجين برنوف أستاذ اللغة السنسكريتية في الكوليج دي فرانس والحجة الثبت في اللغات الشرقية ، وقد هدى رينان إلى معرفته الأدب الهندي القديم وديانات الهند وأساطيرها وفتح له ذلك عالماً جديداً من عوالم الفكر والخيال .

والحوادث الثورية التي وقعت سنة ١٨٤٨ تركت في نفس رينان أثرها وأثارت اهتمامه بالمسائل السياسية والحركات الاجتماعية . وشغل خلال هذه السنة بكتابة بحث عن تاريخ دراسة اللغة اليونانية في غرب أوروبا من نهاية القرن الخامس الميلادي إلى القرن الرابع عشر ليتقدم به إلى مسابقة اقترحها أكاديمية الفنون والآداب ، ولما أتم هذا البحث شرع في التحريف في الاستعداد للتقدم في امتحان مسابقة الفلسفة ونال جائزة أكاديمية الفنون والآداب كما جاء ترتيبه الأول في امتحان الفلسفة .

وبدأ في تلك السنة اتصالاته بالمجلات الدورية فكتب في مجلة « الفكر الحر » وكانت أولى مقالاته عن أصول اللغات ، والحوادث الدامية التي وقعت في أعقاب ثورة فبراير سنة ١٨٤٨ بفرنسا ، والنفوضى السياسية ، والاجتماعية والفكرية التي شملت البلاد بعثت رينان على أعمال الفكر وإطالة التأمل في الأشهر الأخيرة من سنة ١٨٤٨ وأوائل سنة ١٨٤٩ وكانت ثمرة هذا التفكير والتأمل الكتاب الذي ضمنه جماع أرائه في فلسفة الحياة

ونظراته إلى الماضي والحاضر والمستقبل وذخائر اطلاعه الواسع وعلمه الغزير ، وفي يوليو سنة ١٨٤٩ نشر فصلاً في مجلة الفكر الحر عن الحركة الفكرية بفرنسا في سنة ١٨٤٩ وأعلن محرر المجلة أن هذا الفصل أحد فصول كتاب « مستقبل العلم » الذي سيظهر بعد أيام قلائل ، ولكن ظهور هذا الكتاب تأخر إلى سنة ١٨٩٠ أى أنه ظل محتفظاً به في درج مكتبه مدة أربعين سنة بعد الاعلان عن قرب ظهوره . ولم يدخل عليه أى تغيير أو تعديل . والكتاب حافل بالأراء الموحية في شتى الموضوعات التي تهتم البشر مشفوعة بأمثلة من مختلف الآداب العالمية في جميع العصور على وجه التقريب . وقد يعجب الإنسان كيف استطاع شاب في السادسة والعشرين من عمره أن يكتب مثل هذا الكتاب الحافل ، وقد ظلت الفلسفة التي بسطها في هذا الكتاب فلسفته طوال حياته ، وقد أوضح في هذا الكتاب أن إصلاح المجتمع لا يكون عن طريق توزيع الثروة توزيعاً متساوياً وإنما يكون عن طريق نشر الثقافة الفكرية والأخلاقية ، ولم يخلق الإنسان للمتعة الأرضية ، وعلينا أن نهى الظروف التي تلبو فيها الثروة شيئاً قليل القيمة ثانوياً وتصبح الثقافة ديناً يفنى بكل حاجات الإنسان المشروعة ، ولكن إذا أصبح الناس جميعهم فلاسفة فمن الذي يقوم بالأعمال العادية اليومية الدنيوية ؟ لا مناص في هذه الحالة من إلحاق الأعمال اليدوية بالفلسفة والثقافة الفكرية ، ولقد كان الفيلسوف اسبنوزا يصقل زجاج النظارات وروبرت برنيز الشاعر الأسكتلندي الكبير كان يتغنى بالشعر وهو يسير وراء الخراف ، والذي يصلح العالم هو العلم أى المعرفة في أوسع معاني الكلمة ، ولقد ضعف تأثير الأديان ، وديانة العلم تحبونا بالكثير مما قصر عنه باع المعتقدات القديمة ، ويعزز رأيه قائلاً « في طفولتي ومطلع شباني دقت حلوة الإيمان وعرفت مباحج الاعتقاد ولكن مثل هذه المسرات - وأقول ذلك من أعماق روحى - ليست

بشيء إلى جانب ما شعرت به من الابتهاج في تأمل
الجميل والبحث المتحمس عن الحق» .

ومن الفصول الهامة التي نشرها في مجلة الفكر الحر
الفصل الذي كتبه عن مؤرخي حياة السيد المسيح
الانتقادين ، وكان هذا الفصل الخطوة الأولى نحو
تأليف كتابه الذائع الصيت عن « حياة المسيح » وقد
بين في هذا الفصل تأثير البحاثه الألماني ستراوس في
كتابه عن المسيح بآراء الفيلسوف هيجل ، وكانت
نظرية ستراوس قائمة على أن معظم الحوادث المروية في
الإنجيل خرافات تكونت في العقل اليهودي عما سيكون
عليه المسيح أو المخلص المنتظر وما سيفعله ، ولكن
رينان يرفض هذه النظرية ، ويرى أن حالة العقلية
اليهودية عند ميلاد المسيح لا تقرها ، ويفرق بين
الظروف التي يسمح فيها بتطبيق المذاهب الخرافية
والظروف التي لا يسمح فيها بذلك ، وهو يفضل
المذهب الأسطوري القائم على الاعتقاد بأن هناك نواة
من الحقيقة نسجت حولها الأساطير ، وقد استرعت
كثير من الفصول التي كتبها رينان الأنظار ، وكان من
هؤلاء الذين أعجبوا ببحوثه ودراساته العلامة فيكتور
ليكلارك ، وكان من أثر تركيته له أن عهدت أكاديمية
الفنون إلى رينان ورفيق له بمهمة البحث في المكتبات
العامة ومكتبات الأديار في إيطاليا عن مخطوطات غير
مطبوعة سريانية أو عربية ، وقضى معظم سنة ١٨٥٠
في إيطاليا وأمضى بعد ذلك بضعة أشهر في إنجلترا ،
وما أظهره من البراعة في التقارير التي كتبها إلى وزير
التعليم عن تلك المكتبات جعله يعجب به ويقدر علمه
بالمخطوطات الشرقية ، وساعد ذلك على اختياره لوظيفة
في قسم المخطوطات الشرقية بالمكتبة القومية .

ولكى يحصل على الدكتوراه في الآداب ويستكمل
تكوينه الجامعي كان عليه أن يقدم أطروحتين إحداهما
باللاتينية والأخرى بالفرنسية ، وقد جمع لكليهما المواد
اللازمة في أثناء إقامته في الخارج ، وطبعت الأطروحتان

سنة ١٨٥٢ وظاهر بلقب دكتور ، وكان موضوع
الأطروحة الأولى رأيه الذي اشتهر به وهو أن معرفة
العرب في العصر الوسيط لفلسفة أرسطو كانت جميعها
مستمدة من الترجمات السريانية ، وكان موضوع
الأطروحة الثانية ابن رشد والرشدية ، وقد وطدت هذه
الأطروحة مكانة رينان بين المستشرقين ، وعنده أن
ابن رشد أضاف إلى ما استمده من الترجمات العربية
لأرسطو المنقولة عن السريانية آراء جديدة من عنده ،
وأوجد مدرسة من مدارس الفكر التقدمية أثرت مدة
قرون في التفكير الأوربي تأثيراً شديداً ، ودل ذلك على
تعمقه في دراسة فلسفة العصر الوسيط وسعة اطلاعه
وتنوع معلوماته .

وأقام بعد عودته من هذه البعثة مع أخته هنرييت
في مسكن صغير بباريس ، وكان يقضى جزءاً من
النهار في المكتبة القومية ويوقف أمسياته جميعها على
البحث والدراسة ، وكانت تستغرق دراسته في أغلب
الأوقات ساعات كثيرة من الليل وقد وفرت له أخته
أسباب الراحة وكفته مؤونة احتمال الأعباء المنزلية ،
وكانت علاوة على ذلك تراجع ما يكتب ، وقد نصحته
بتحري سهولة الأسلوب وبساطته ، وأن يخدم من ميله
إلى السخرية ، وزاره في علية الناشر المعروف كالمن
ليثي واتفق معه على طبع كتاب ابن رشد وما يؤلفه من
الكتب بعد ذلك ، ولم يكن رينان يتوهم حتى ذلك الحين
أنه يستطيع الحصول على مال من التأليف ، ولقى
كتابه عن ابن رشد رواجاً ملحوظاً .

وقد أطلع صديقه أوغسطين تيري على كتابه عن
مستقبل العلم فهناك عن تقديمه للطبع ووافقه على ذلك
سلفستر دي ساسي ابن المستشرق الكبير وأشار عليه
بمواولة الكتابة في الجورنال دي ديبا ومجلة العالمين
ونشر أجزاء من كتاب مستقل العلم فهما لأن جمهرة
القراء الفرنسيين لا تستطيع استساغة الكتاب برمته ،
وعمل رينان بنصيحتهما .

ورأى رينان أن المرتب الذى يتقاضاه من المكتبة القومية مضافاً إليه دخله من الكتابة فى الأدب يكفى للزواج ، ووقع اختياره على بنت أخى المصور آرى شيفر ، وكان موقفاً فى زواجه وظلت أخته هنرييت معه حتى وفاتها .

وفى سنة ١٨٥٥ ظهر كتابه عن التاريخ العام للغات السامية وحاز إعجاب علماء اللغات وتقديرهم ، وقد بسط فيه رينان رأيه فى أن الاختلاف بين الشعوب الهندية الأوربية أو الآريين وبين الساميين ليس مقصوراً على اللغة والأرومة فحسب ، وإنما يصحبه اختلاف أساسى فى طريقة النظر إلى الكون . فالشعوب السامية بطبيعتها موحدة . والشعوب الآرية تميل إلى تعدد الآلهة . وقد اختلفت قوى الطبيعة من بادئ أمرها . فى حين أن الساميين فرقوا بين الله والكون . والديانات الثلاث الموحدة وهى اليهودية والمسيحية والإسلام سامية الأصل ، ولم يبدن أحد من الأرومة الآرية بأله واحد إلا عن طريق الساميين ، ولم يصل الساميون إلى التوحيد عن طريق التفكير وإنما استجابوا فيه لنداء القاب ، ولكنهم من ناحية أخرى ليس عندهم فلسفة ولا علم ولا أساطير ولا شعر إيقى ، والملكات التى تنتج الأساطير هى التى تنتج الفلسفة ، والهند وبلاد اليونان أخرجتا خير الأساطير وأعرق الأنساق الفلسفية ، وشعر الساميين شعر ذاتى وهم ينقصهم الخيال الخلاق ، والشعر الإيقى وهو من ثمرات الميثولوجيا والدراما غير معروفين عندهم ، وفى التأليف الروائى لم يأتوا بشيء أكثر من الحكايات ذوات المغزى ، وعقيدة التوحيد جعلت التصوير والنحت من الأشياء المكروهة ، ولم يتدع الساميون نظماً سياسية عظيمة كما فعل الرومان واليونان ، ولم يوجدوا إمبراطورية عظيمة منظمة مثل الفرس ، واجتمع عند الساميين لا يخرج عن نطاق الخيمة والقبيلة ، وموجز القول إن خصائصهم سلبية ، ولكن خاصتهم الإيجابية العظيمة ترجع سائر الخصائص

وتعوضهم عما بهم من نقص ، فالبشر مدينون للساميين بالتوحيد . وهو دين له قيمة لا تقدر ، ولكن هذه الآراء الريمانية واجهت اعتراضات كثيرة . وقد دافع رينان عنها بعد أن أدخل عليها بعض التعديل وفى الفترة من سنة ١٨٥١ إلى سنة ١٨٦٠ شغل رينان بكتابة فصول فى موضوعات شتى للديبا ومجلة العالمين ، وقد أبعثت شهرته وزادت فى عدد قرائه ، وكان أسلوبه يمتاز بالرشاقة والصفاء والمرونة والوضوح ، وترجم سفر أيوب وترانيم سليمان وقدم لكل منهما بحثاً وافياً .

وفى سنة ١٨٦٠ أوفدت الحكومة الإمبراطورية رينان ليكشف آثار فينيقيا القديمة ويبحث عن مخطوطات ، وشاهد فى هذه الرحلة الأراضى المقدسة ، وصحبته فى رحلته أخته هنرييت وزوجته ، ولما اضطرت زوجته إلى العودة إلى فرنسا ظلت أخته معه ، وبدأ رينان يكتب كتابه عن حياة المسيح ، وكانت أخته تنصت له فى عطف وإعجاب وهو يقرأ عليها الفصول التى كتبها . وقبل استعدادهما للعودة إلى فرنسا أصيبا بالحمى ، ولما أفاق رينان من غيبوبته بعد اثنتين وثلاثين ساعة كانت أخته قد أصبحت جثة هامدة ، وستظل ذكرها ناضرة عطرة فى الإهداء المؤثر الذى صد به كتابه عن حياة المسيح ، وعاد إلى فرنسا وحيداً موجع القلب ومعه أصول كتاب حياة المسيح .

وفى سنة ١٨٦٢ عين رينان أستاذاً للغات السامية بالكوليج دى فرانس . وأزعجت أولى محاضراته رجال الدين فى فرنسا . وبعد إلقاءها بأربعة أيام منع رينان بأمر من السلطات من الاستمرار فى إلقاء المحاضرات . وتلقى رينان هذا المنع بهدوئه الفلسفى ، ودعا طلبة فرقته بالكوليج دى فرانس إلى الحضور لداره ليلقى عليهم الدروس التى منع من إلقاءها فى الكلية ، وقبل ذلك الطلبة وظل سنوات يلقي عليهم الدروس فى منزله .

يأسف أشد الأسف إذا كان نشر بعض الحقائق يؤدي إلى ذلك .

وتوالت الحوادث بفرنسا ونشبت الحرب السبعينية وفي نهاية إبريل سنة ١٨٧١ ستم رينان الحالة في باريس وتركها إلى قرساي ، وهناك كتب محاوراته الفلسفية ، ولم يقدمها للطبع إلا بعد ذلك بخمس سنوات . وفي سنة ١٨٧٣ ظهر كتابه « ضد المسيح » وهو الجزء الرابع من تاريخ نشأة المسيحية ، وقد زار رينان روما قبل أن يشرع في تأليفه ، وفي الكتاب وصف بارع لشخصية نرون وسلوكه وتفصيلات رهيبية عن فظائعه ، وبعد أن أتم رينان كتابة الجزء الخامس من تاريخ نشأة المسيحية أراد أن يجعل محاوراته الفلسفية في صورة دراماتيكية بحيث تصبح صالحة لأن تمثل على « مسرح فلسفي » إذا كان ذلك ميسوراً فكتب أربع تمثيلات فلسفية وهي كاليبان وماء الشباب وكاهن نيمى ورئيسة دير جوار .

وقد أعلن في مقدمة كاليبان أن الفلسفة بلغت مرحلة معرفة أننا لا نستطيع أن نؤكد شيئاً ، وفي سنة ١٨٧٨ اختير رينان عضواً بالأكاديمية الفرنسية خلفاً للعالم الطبيعي الكبير كلود برنار وفي السنة التالية ترجم سفر الجامعة إلى اللغة الفرنسية ، وكتب ذكريات طفولته التي ظهرت سنة ١٨٨٣ وقضى رينان السنوات الأخيرة من حياته في تأليف كتابه عن تاريخ بني إسرائيل ، وقد تم في خمسة أجزاء ظهر الجزءان الأخيران منها بعد وفاته وكان يعاني آلام المرض في سنواته الأخيرة وهو مشغول بتأليف هذا الكتاب ، وعرف في أول سنة ١٨٩٢ أن حالته الصحية تبعث على اليأس ، وعانى من مرضه آلاماً مبرحة احتملها صابراً متجلداً ، ولم يفقد في خلال ذلك رقة أخلاقه وعطفه على من كانوا حوله ، وقال إنه لا يخاف الموت لأنه قانون الطبيعة وعلمنا أن نستسلم له صابرين ، وقضى نحبه في يوم ٢ أكتوبر سنة ١٨٩٢ ، وقد عاش رينان حياة نقية خالية من الشوائب

وأتم رينان كتابه عن حياة المسيح وظهر الكتاب سنة ١٨٦٣ وظهرت في الكتاب قدرة رينان البهائية العالم وبراعة رينان الشاعر الفنان ، واستفاد في تأليف الكتاب من مشاهدته البلاد التي عاش في جوها السيد المسيح وتنقل في أرجائها ، ولقى الكتاب اقبالا ورواجاً ولكنه أغضب رجال الدين ، فسعوا سعيهم عند الإمبراطور نابليون الثالث الذي كان يعتمد على تأييدهم لسياسته حتى حرم رينان من كرسيه الجامعي ، واقترح وزير المعارف تعيين رينان في وظيفة مساعد مدير قسم المخطوطات في المكتبة الإمبراطورية للإفادة من علمه ، ولكن رينان رفض قبول هذه الوظيفة ، ونفعه في هذه الأزمة رواج كتاب حياة المسيح ، وقد شجع رينان هذا الرواج على أن يمضى في تأليف الجزء الثاني من كتاب « أصول المسيحية » وكان الجزء الأول هو كتاب حياة المسيح ، وحوالي نهاية سنة ١٨٦٤ سافر رينان إلى الشرق وقد حرص على زيارة فلسطين قبل شروعه في كتابة الجزء الثاني الذي كان سيتناول حياة الرسل لأن واحداً منهم أو اثنين زارا فلسطين ، وحاول رينان في كتابه أن يصور الأمكنة والناس كما كانت في عهد بولس الرسول ، وظهر كتاب « الرسل » سنة ١٨٦٦ وظهر الجزء الثالث سنة ١٨٦٩ وقد تناول فيه حياة القديس بولس ، وقد أشار رينان في مقدمة كتاب « الرسل » إلى ما وجه إلى كتابه عن حياة المسيح من نقد ، وكان بعض النقاد قد اتهموا رينان بأنه كان يرمي من وراء كتابه إلى هدم العقيدة فقال إنه تلقى رسائل كثيرة يسأله مرسلوها عما قصده بكتابه وكان رده أن قصده كان الغاية التي يرومها كل مؤرخ وهي كشف الحقيقة وجعلها تعيش والعمل على جعل حوادث الماضي ذوات الشأن حية معروفة بقدر ما نستطيع من الدقة ، وأن نعرضها عرضاً جديراً بها وأن هز أركان عقيدة أحد من الناس لم يكن قط من أهدافه بل إنه

ويقول رينان في ذلك « في ذلك اليوم سألت نفسي
باهتمام أكثر مما ألفت هل هناك شيء خير من أن يهب
الإنسان كل لحظة من حياته للدراسة والفكر ، وبعد أن
استشرت ضميري وأكدت إيماني بالعقل الإنساني أجبت
في تصميم «لا» .

وكان اعتقاد رينان أن إنقاذ الجاهل من الاستغلال
الاقتصادي وتوفير أوقات الفراغ لها يمهدان لها سبيل
الاستفادة من ثمرات الفكر ، فليس هناك سعادة إلا
إذا تساوت الناس جميعهم ، ولكن المساواة لا تجي
إلا إذا بلغوا جميعاً مرتبة الكمال ، ومما يحزن الأديب
النحريير أو المفكر الكبير أو العالم المتمكن أن يرى نفسه
في عزلة عن المجتمع الذي يعيش بين ظهرانيه بسبب
امتيازه وتفوقه .

ولأجل أن يستغل الإنسان امكانياته كلها عليه أن
يعرف الطبيعة ويدرس نفسه ، والعلم يعلم الإنسان أن
يسيطر على البيئة وينجي عنه المخاوف ، وما زلنا
متخلفين في ذلك الفن الصعب فن معرفة الطبيعة
الإنسانية ، ولما كانت الإنسانية في خلال أدوار حياتها
قد مرت باستحالات كثيرة لذلك يرى رينان أن
للتاريخ أهمية خاصة في الكشف عن الطبيعة الإنسانية ،
وكما أن علم اللغات معناه تاريخ اللغات وعلم الأدب
والدين معناه معرفة تاريخهما فكذلك علم عقل الإنسان
معناه تاريخ عقل الإنسان ، وإذا اقتصرنا على تفهم
عصر واحد واكتفينا بذلك ولم نتجاوزه كونا فكرة
خاطئة عن طبيعة الإنسان ، وتاريخ الإنسانية هو تاريخ
التربية الإنسانية ، وهو يبدأ بفعل الإنسان البدائي الذي
يتمثل في الأديان القديمة ، ففي كتب الأقوام البدائيين
المقدسة تتمثل روحهم القومية وأشعارهم وأخلاقهم
وآدابهم وفلسفتهم وعلمهم ، ولم يمكن اقتفاء آثار تقدم
العقل الإنساني إلا في العصر الحديث ، لأن لغات الأمم
وآدابها لم تدرس بعناية وتقرأ بفهم وبصيرة إلا في

عاملة مجدة حياة عالم متفان في العلم والبحث ، ومع ذلك
كان سباقاً إلى معالجة مشكلات عصره العقلية والسياسية ،
وكان يلبى برأيه في صراحة وشجاعة في الموضوعات
الدينية وغير الدينية ، وقد أثار عداوات شديدة ، ولكنه
لم يرد على أحد ممن كانوا يوجهون إليه الطعن ، ومع
صدق وطنيته لم يتملق أمته ولم يندعها بالمغالاة بقيمتها ،
وبعد دزيمة فرنسا في الحرب السبعينية لم يركن إلى الانحاء
على الجذ العائر وإنما عمل على أن يوضح لأمته أخطاءها
ويبصرها بأوجه النقص في تقديرها للأمور ، وعمل
دائماً على النهوض بالثقافة ، قال عنه صديقه البريطاني
جرات داف « الذي يعرف عنه أي شيء يعلم أن
سلوكه من مولده إلى وفاته كان سلوك قديس - ودر
قديس قد يكره الناس أراءه ولكن حتى إذا حكمنا عليه
بتعاليم بحيرة الجليل فانه مع ذلك لا يزال قديساً » وهو
مؤرخاً يحاول أن يقدم لنا صورة واضحة لما يصفه ،
وتقديراً نزيهاً للشخصية التي يتحدث عنها .

كتاب مستقبل العالم

حاول رينان في هذا الكتاب الذي بدأ تأليفه وهو
في الخامسة والعشرين من عمره أن يقول كل شيء ولا
يترك شيئاً ، وقد سجل فيه الأفكار التي كونها وصحبته
طوال حياته ، وكان من الحين إلى الحين يستمد من
معين هذه الأفكار ويرجع إليها ، ففي هذا الكتاب
جرثومة كل ما فكر فيه وكل ما نوى تأليفه ، فهو قصة
حياته الفكرية وصحيفة اعترافاته وبرنامجه حياته ،
وسجل أحلام شبابه وأمانيه وذكرياته ، وقد كتبه وه
يومن بأن العلم سينقذ الإنسانية ، وبأن العصر الذي يسود
فيه العقل ويصل فيه الإنسان إلى الكمال المنشود آت
وعنده أن العلم في أوسع معانيه هو تنظيم المعرفة جميعها
على اختلاف ألوانها ، ويروي لنا رينان أنه دفع إلى هذا
الاعتقاد حينما وجد في فبراير سنة ١٨٤٨ طريقة إلى
درس ألسنسكريتي مسدوداً بالمتاريس التي أقامها الثوار ،

العصر الحديث ، وكان القدماء لا يعرفون سوى اللغة التي يتحدثون بها ولم يجربوا ما يكفى من الثورات الأدبية والاستحالات الفكرية ، ومن ثم لم يكن في استطاعتهم أن يصلوا إلى علم مقارنة اللغات أو استخلاص مبادئ النقد الجمالى ، وقد ظهر علم مقارنة الآداب في أواخر القرن الثامن عشر بعد أن حدثت ثورة في الذوق الأدبي قضت على الاعتقاد بأن هناك معياراً مطلقاً للذوق الأدبي وقبول فكرة النسبية في الذوق شجع على الأخذ بالتقدير النسبي لحالات الحضارة ، وأكد رينان أهمية ما قدمه الباحثون أمثال فيكو وهردر ونيبور وجيكوب جريم وميللر وشاتوبريان وسكوت وتيرى وميشليه وغيرهم في هذا الصدد .

وتقتضى معرفة تاريخ العقل البشرى الانغاس في دراسة الأدب ، ففي الأدب تظهر قوانين العقل البشرى بصورة غير مباشرة ، على خلاف الحال في علوم الطبيعة ، والموهبة اللازمة هنا هي ملكة الناقد الأدبي المرفه الحس ، والذين رزقوا شغوف الحس ودقته ولطافته هم المزودون لإدراك الحق في العلوم التاريخية والعلوم الأدبية كما أن الذين أوتوا موهبة التفكير المحكم المضبوط يصلون إلى الحق في العلوم الرياضية ، على أن شغوف الحس ورهافة الذوق لا بد أن يفتننا بالمعرفة الواسعة والاطلاع الغزير والتفكير العميق ، فالمورخ الحق المستكمل الأداة يعرف كيف يختبر الوثائق ويستخرج ما له قيمة من بحوث الآخرين ، والجمع بين المعرفة الشاملة المحكمة والتقدير الدقيق هو الفلسفة بأصدق معانيها ، وليست الفلسفة علماً قائماً بذاته ، إنما جانب من العلوم كلها .

ويرت رينان أن الخطوة الأولى لمن يهب حياته للحكمة أو الذي يتطلع إليها هي أن يقسم حياته قسمين ، أحدهما للحياة العادية المكونة من حاجات الوجود المادى والآخر هو القسم المثالى السماوى الذى ينشد الحق والخير

والجمال ، وهذا هو التعارض القديم بين الجسد والروح الذى عرفته الأديان والأنساق الفلسفية ، وعند رينان أن هذا ليس ازدواجاً في تكوين الإنسان وإنما هما طريقان مفتوحان أمام الإنسان ، والتفريق بينهما يقتضى التسليم بأن الحياة الأسمى المثالية هي كل شيء ، وأن الحياة الأدنى التي تقتضى في متابعة المسرات والجري وراء المتعة لا تثبت أمام الحياة المثالية كما يراجع المحدود بازاء اللامحدود ، وإذا كانت الحكمة العملية تأمرنا بأن نفكر فيها فما ذلك إلا من أجل الحياة المثالية وكشرط من شروطها ، ويضيق رينان بهؤلاء الذين لا يأخذون الحياة مأخذ الجد ، وإذا كانت الحياة ليست سوى سلسلة حقائق ليس لها قيمة أسمى ولا دلالة عليها فان التفكير الجدى يسوقنا إلى نبذها ، والحياة الفكرية ومحاولة تحقيق الجمال وبلوغ الكمال بقدر ما يستطيع كل إنسان هي الشيء المرغوب فيه وما عداها باطل ، وكل ما هو متصل بحياة الإنسان الأسمى التي تميزه عن الحيوان مقدس وجددير باهتمام ذوى العقول الراجحة والشعور الجميل يعادل الفكرة الجيدة ، والفكرة الجيدة توازى العمل الصالح ، والنسق الفلسفى يعادل الشعر وقيمة الشعر تساوى قيمة الكشف العلمى ، والحياة التي تقتضى في متابعة العلم حياة قيمة كالحياة التي تقتضى في ممارسة الفضيلة ، والإنسان الكامل هو الذى يكون شاعراً وفيلسوفاً وعالماً ورجلاً فاضلاً ، وهو لا يكون كذلك من الحين إلى الحين وإنما يكون كذلك في كل لحظة من لحظات حياته فيكون شاعراً في الوقت نفسه الذى يكون فيه فيلسوفاً وفيلسوفاً في الوقت نفسه الذى يكون فيه عالماً ، وبالاختصار تتمزج فيه كل عناصر الإنسانية في انساق جميل كما في الإنسانية نفسها ، ويعيب رينان على عصره أنه كان لا يسمح بتوفر مثل هذه الوحدة لأن الحياة أصبحت فيه حرفة ، فالإنسان مرغم على أن يتخذ لقب الشاعر أو الفنان أو العالم وأن يخلق لنفسه عالماً صغيراً يعيش فيه غير عالم بما يتجاوز حدود هذا العالم

الضيق المحدود ، بل ربما أنكر وجود كل ما تجاوز
عالمه ، ولا ينكر رينان أن هذا حكم الضرورة ، ولكنه
يصر على أنه مناقض للكرامة الإنسانية واكتمال الفردية ،
والهدف النهائي للإنسان ليس هو أن يعرف ويشعر
ويتخيل وإنما هو أن يصير كاملاً أى إنساناً بكل معنى
الكلمة ، وأن يمثل في طرازه الفردى صورة موجزة
للإنسانية الكاملة . وأن يظهر في وحدة قوية جميع
المظاهر التي رسمتها الحياة في العصور المختلفة والأمكنة
المتباينة . والإنسان كثيراً ما يظن أن الأخلاق والأخلاق
وحدها هي الكمال ، وأن نشدان الحق والجمال ليس
أكثر من متعة ، وأن الرجل المستقيم الأخلاق هو الرجل
الكامل ، وأنموذج الكمال تقدمه لنا الإنسانية نفسها ،
وأكمل حياة هي الحياة التي تمثل لنا الإنسانية برمتها ،
والإنسانية المتفتحة ليست معنية بالأخلاق فحسب وإنما
تعنى كذلك بالمعرفة والبحث وتحريك المشاعر وإشعال
الحماسة .

وليس في استطاع أى إنسان أن يضرب بسهم في
كل ناحية من نواحي الثقافة ، والذي يجيد التصوير
بريشته قد لا يجيد العزف على الآلة الموسيقية . ولا
يحسن استعمال الأجهزة العلمية . فكل فرع من فروع
العلم وكل فن من الفنون في حاجة إلى تربية خاصة
وإعداد معين . ولكن الذي يمكن أن يحدث في صورة
من الثقافة الفكرية أكثر تقدماً هو توفر العاطفة التي
يستلهمها الشاعر في قرض الشعر ويستعين بها الفيلسوف
في نفاذ نظراته والعالم في وثبات خواطره . ومثل هذه
العاطفة تميل إلى الخير والحق والجمال .

ويروي رينان قصة الرجل الذي قال لأحد الفلاسفة
التدامى إنه يظن أنه لم يولد ليكون فيلسوفاً ، فأجابه
الفيلسوف قائلاً « أيها البائس السيئ الحظ ما الذي تظن
إذ أنك ولدت من أجله ؟ » ولو كان المقصود هنا
بالفلسفة دراسة بضع مسائل معينة تتفاوت أهميتها لكان

جواب الفيلسوف ضرباً من السخف ، ولكن إذا فهمنا
الفلسفة على حقيقتها فإن الرجل الذي لا يكون فيلسوفاً
هو الرجل الذي عجز عن إدراك المعنى الأسمى للحياة ،
وهو من غير شك رجل بائس . وإذا كان معنى أن
يكون الإنسان شاعراً هو مجرد القدرة على استعمال
الألفاظ وسوق الأخيصة فإن الكثيرين سينازلون برغبتهم
عن لقب الشاعر ، ولكن إذا فهمنا أن الشعر هو روح
ملكة التأثير بنجال الأشياء فإن الذي ليس بشاعر يعد في
هذه الحالة ليس بإنسان . وإذا كانت هناك أمثلة تقدم
لتوضح ذلك فإن أماننا حياة العبقريين ، فحياة العبقري
يتمثل فيها دائماً اجتماع القوى الفكرية العظيمة والمشاعر
الشاعرية العالية ، والشعر والفلسفة والفن والعلم ليست
سوى طرائق مختلفة في النظر إلى الشيء نفسه . وهذا
الشيء هو الوجود في مختلف مظاهره ، ولذلك ليس
هناك فيلسوف كبير ألا وهو في الوقت نفسه شاعر ،
والفنان العظيم حظه من الفلسفة أكثر من هؤلاء الذين
يحملون لقب فيلسوف ، ولقد وجد بيرنجيه وسيلة
ليقول كل ما يريد في قالب أغانيه الشعرية . وغيره قد
يضمن ما يريد أن يقوله القالب الروائي أو يصوغه في
صورة تاريخ . والعبقرية علمية .

ولقد كان التقدماء ينظرون إلى محاولة الإنسان
كشف أسرار الوجود كأنها محاولة منطوية على تحد
للآخرة . وكان العلم في رأيهم نوعاً من أنواع الخروج
عن الطاعة الواجبة ، وأسطورة بروميتياس ليس لها سوى
معنى كراهة الآلهة لمحاولة معرفة أسرار الوجود التي
تحرص الآلهة على أن تكون هي وحدها المنفردة بمعرفتها
وكثير من الأساطير تدور حول هذا الموضوع ، وكانت
محاولة تحمين أحوال الإنسان تعاد مصداقاً لشر ودليلاً
على التمرد .

وينظر إلى العلم دائماً من ناحية فوائده العملية وقيمه
في توطيد الحضارة ، واجتماع الحديث مدين للعلم بكل

الزوات والغرائز ، ولا فائدة من الجدل مع الذى ينكر أن التاريخ ليس مجرد ثورات بلا هدف أو حركات بغير نتائج ، ولا يستطيع الإنسان أن يثبت سير الإنسانية فى طريق التقدم لمن لم يحاول إدراك ذلك . والإنسانية بعد أن كانت تخبط خبط عشواء وهى تلتبس طريقها فى ظلمات الجهل مدة قرون نخلت جاء الوقت الذى ملكت فيه زمام أمرها وشعرت بقوتها ، وكانت الثورة الفرنسية أول محاولة للإنسانية لوضع زمامها بيدها ، وكل ما مضى قبل ذلك يمكن أن نسميه كما أطلق عليه روبرت أون « العصر اللامعقول فى حياة الإنسانية » ، وهذه الثورة أوجدتها الفلاسفة ، وكوندرايسه وميرابو وروبيسيير أول مفكرين من أصحاب النظريات تدخلوا فى توجيه السياسة وحكم الإنسانية بطريقة علمية خاضعة لسنن العقل ، وكان أعضاء الجمعية التشريعية جميعاً بدون استثناء من تلامذة فولتير ، وكانت هذه المحاولة لحكم الدنيا حكماً معقولاً ونقض النظم القائمة محاولة جبارة جريئة لا نظير لها فيما سلف ، وبضرورة الحال لم تخل هذه المحاولة من الشوائب والعيوب ، وعلمنا أن نؤمل أن الإنسانية مثابرة على السير إلى الأمام محتمرة ما يقوله المتشككون ، وقد خطت الخطوة الأولى فى سبيل التحرر والطريقة الوحيدة لارجاعها إلى حالتها القديمة السابقة هى هدم العلم والثقافة الفكرية . وهناك قوم يعرفون ذلك ولكن لن ينجحوا فى محاولتهم .

ويقول رينان إنه يعرف العقبات التى تحول دون إصلاح الطبيعة الإنسانية ، ولكن الضيقى العقل المطبوعين على حب التسلط يفسرون الطبيعة الإنسانية تفسيراً عجيباً فالطبيعة الإنسانية فى رأيهم هى ما يرونه فى عصرهم وما يريدون أن تظل محتفظة به ، ويقول فريق من الناس إن التحسن فى الأحوال الإنسانية ثمرة الدين ، وإذا سلمنا بصحة ذلك فإن علينا أن نعرف أن الدين نفسه من أجمل وأقوى ما خلقتة الطبيعة الإنسانية ، والاستعانة بالطبيعة الإنسانية هى آخر حجة فى كل

ما فيه من وسائل التقدم وهذا حق ، ولكن وضع المسألة بهذه الصورة فيه خطورة ، فالعلم كالفصيلة قيمته فى ذاته بغض النظر عن فوائده ، والتطبيقات العملية للعلم لها قيمتها وأهميتها ، ولكنها ليست لها قيمة مثالية ، ولا يرضى رينان كذلك أن يكون الغرض من دراسة التاريخ مجرد الرغبة فى استنباط الحكمة العملية أو تلقى دروس فى الأخلاق ، كما أنه لا يقر رأى القائلين بأن الغرض من فن الدراما هو معالجة أهواء النفس وشفائها من الزوات الجاحمة ، وهو لذلك يرى أن فلسفة الإنجليز وعلمهم ينقصهما السمو ، ويستثنى من الإنجليز بيرون ويقول عنه إنه أدرك فلسفة الأشياء ، ورينان يسير فى تقديره لبيرون سيرة أكثر النقاد فى خارج الجزر البريطانية ، فنقاد الإنجليز لم يرفعوا بيرون إلى المستوى الذى وضعه فيه النقاد الأوروبيون من غير الإنجليز ، ويمكن أن تتبين خلال كتاب رينان عن مستقبل العلم أنه يحاول أن يزه العلم من الغرض ويضفى عليه نوعاً من القداسة ، لأنه كان يرمى من وراء ذلك إلى فكرة إحلال العلم محل الدين ، وعند رينان أن الذى يواجه اللانهاى دون أن يدرك أن الكون حافل بالأسرار والغرائب والمشكلات لا يمكن أن يكون إلا إنساناً متخلف العقل ضعيف الإدراك .

ويرى رينان أنه من مبدل القول أن نقول إن العالم تحكمه الأفكار ، ومع ذلك فإن هذا ما يجب أن يكون لا ما كان فى الواقع ، ففى التاريخ لا مفر لنا من التسليم بأن القوة والنزوة وما يمكن أن نسميه الصدفة قد لعبت أدوارها ، والفلسفة فى نقائها وبساطتها ندر أن يكون لها تأثير مباشر فى التقدم الإنسانى ، ولم يحدث ذلك حتى القرن الثامن عشر ، والأقرب إلى الحق أن نقول إن ملبسات العصر هى التى تخلق العصر ، ولكن الأمر الذى لا شك فيه هو أن الإنسانية برغم تذبذب سيرها والعقبات القائمة فى طريقها تتدرج فى معارج الكمال ، وأن فى استطاعتها أن تغلب حكم العقل شيئاً فشيئاً على

المسائل الاجتماعية والفلسفية ، ولكن علينا أن نكون حذرين فلا نقصر الطبيعة الإنسانية على ما نراه من العادات والتقاليد ، إنما أعمق من ذلك وليس من السهل الوصول إلى قرارها ، ولا يستطيع البصر الكليل أن يراه ، وكم من الأخطاء المضحكة في السيكولوجيا العادية مردها إلى هذا الوهم ! إنما نتيجة الجهل العميق للاختلافات الموجودة بين الآداب المختلفة وبين مشاعر الأقسام المختلفين ، وقد حاول فريق المحافظين أن يذكروا المحددين بالتاريخ ، والطبيعة الإنسانية ، وردوا على المصلحين الاشتراكيين في بادئ الأمر بأنهم مهاجمون ما صنعته العصور المتوالية ، وأنهم يأتون بما ليس له سابقة ، ويشير رينان إلى الفكرة التي ظهرت في عصره وهي فكرة أن المجتمع عليه واجبات نحو الفرد والنظر إلى الشقاء الذي يحيق بالفرد باعتباره من عيوب المجتمع وأن المجتمع مسؤول عما يعانیه أفراده من بؤس ، وهذه الفكرة لا تجعلنا نلقى التبعة على القدر ونحاول جهلنا أن نعمل على إسعاد الإنسانية وتقليل نصيبها من الشقاء ، ويستخلص رينان من ذلك أن الإنسانية بدأت تعترف بقدره العقل الإنساني على إصلاح المجتمع عن طريق العلم ، وليس من المبالغة في هذه الحالة أن نزع أن مستقبل الإنسانية متوقف على العلم ، وأن العلم وحده هو الذي يمكن الإنسانية من تحقيق أهدافها ، ويقول رينان إنه حتى عصره كان الدافع الغريزي والنزوات الطارئة هي المسيطرة في الدنيا ، ولكن سيأتي اليوم الذي يقوم به العقل بذلك مستعيناً بالتجربة المستنيرة والتفكير السليم ، وسيختفي حكم الدافع العاطفي ويبدو لنا باعتباره همجية صارخة أو عهد أوهام وبدوات كما يفرق المرء بين عهد الطفولة وغضاضة السن وعهد النضج والاكتمال ، وستبدو الأحزاب المتنافرة كأنها هولاء تتصارع في عصر مضى وسيعجب الناس كيف كانوا فيما سلف من الزمان يصفون رجلاً مثل تاليران بأنه كان سياسياً قديراً ، وهو الذي كان ينظر إلى حكم

بني البشر كأنه لعبة الشطرنج دون أن تكون عنده أي فكرة عن الغاية المقصودة . ودون أن يعرف شيئاً عن فكرة الإنسانية وسيحكم العلم العالم لا السياسة ، والسياسة تحكم الناس كأنهم آلة . ومتى بطل أن تكون الإنسانية آلة اختفى هذا النوع من أنواع الحكم ، والعلم الذي سيسود يكون فلسفة ، ومعنى ذلك أنه يكون علماً يبحث غاية المجتمع ويتعرف أحواله ، وهردر يقول « في السياسة الإنسان وسيلة وفي الأخلاق الإنسان غاية » وفي ثورة المستقبل ستنتصر الأخلاق على السياسة ، وتنظيم الإنسانية تنظيماً علمياً هو الكلمة الأخيرة للعلم الحديث وهو مطلبه الجري ولكن مطلبه الحق ، ويقول رينان إنه حتى عصره لم يكن للعقل الإنساني نصيب في تقدم الإنسانية ، وأن ما تحقق من التقدم جاء بعد التعثر وخطب العشواء ولكن العلم سينتوي ذلك ويعمل على تنظيم الإنسانية ليصل بها إلى الكمال ، وما تم حتى اليوم من التقدم ليس سوى الصفحة الأولى من مقادير مؤانف لا نهاية له .

والعلم وحده هو الذي يستطيع أن يقدم للإنسانية تلك الحقائق الحيوية التي لا تحتمل الحياة بدونها ولا يقوم المجتمع بغيرها ، وإذا تصورنا إمكان الوصول إلى تلك الحقائق بطريق آخر غير طريق البحث المستأنى أصبح العلم السامى لا معنى له . وأمكن أن يكون عندنا الاطلاع الواسع وحب استطلاع الحياة لا العلم في أشرف معانيه ، وأمست الطبايع النبيلة عن احتمال الاشتغال بالبحوث التي ليس لها آفاق ولا مستقبل ، والذين يعتقدون أن التأمّل الميتافيزيقي والتفكير النظري يمكن أن يقدم لنا الحقائق الأسمى دون الدراسة العملية لما هو كائن لا بد أن يحرقوا ما يبدو لهم من سقط المتاع ويعتبرونه عبثاً تمثيلاً يعوق التفكير ، والذين يعتقدون أن العقل الإنساني لا يستطيع الوصول إلى الحقائق الأسمى وأن قوة سامية وحدها قد اختصت برسالة كشف تلك الحقائق

يسهمون في هدم بناء العلم بتجريده مما يكون حياته ويجعل له قيمة حقيقية .

وإذا جردنا العلم من غايته الفلسفية فماذا يبقى له ؟
ستبقى له من غير شك بعض التفاصيل التافهة التي تحرك شهية حب الاستطلاع للعقول الباحثة وتتيح وقتاً للتسلية للذين لا يجدون شيئاً خيراً منها ، ولكن الذين ينظرون إلى الحياة نظرة جدية ويعنون بحاجات الإنسانية الأخلاقية والدينية لا يحفلون بها ، وليس للعلم قيمة إلا إذا استطاع أن يكشف ما يعد كشفه وقفاً على الوحي ، وإذا سلبته هذا الذي يعطيه قيمة أصبح شيئاً غثاً ونفياً لا تصلح إلا لأن ترمى لهؤلاء الذين يحتاجون إلى عظمة ليقتصموها .

والعلم يبدأ بالشك دون أن يدري إلى أى طريق سيأخذ به ، ويستسلم للنقد استسلاماً تاماً ، والطريقة اللاهوتية مخالفة لذلك ، فهي مناقضة للروح العلمية الحقيقية ، ويرفض رينان الاعتقاد بالوحي لأنه ينفي الروح الانتقادية ، والروح الحديثة عنده معناها النقد . كما يرفض الاعتقاد بالمعجزات لأنه يراها نتيجة نظرية فكرية إلى العالم باعتباره محكوماً بالأوهام لا بقوانين ثابتة ، والإنسان البدائي لم يعرف فكرة قوانين الطبيعة ولذلك كان لا يجد غرابة في المعجزات . ولن تستطيع أن تتفق بالحجة المباشرة الذين يعتقدون بما وراء الطبيعة كما لا تستطيع أن تتفق الممجي بسخافته الفيتشية . ولو ارتفع العقل إلى مستوى العلم ونغذى بالأسلوب العقلي لرفض الاعتقاد بما وراء الطبيعة دون مناقشة ولا حجاج وعند رينان أنه لن يتم المتكروون المحدثون عملهم إلا إذا قضوا على الاعتقاد بما وراء الطبيعة كما قضوا على السحر والعرافة والكهانة ، ويرفض رينان فكرة التوفيق بين العلم وما وراء الطبيعة . فهو في رأيه إهدار لكرامة الروح العلمية ، فاما إيمان بالعقل بغير تحفظ وإما إيمان مطلق بما وراء الطبيعة ، وأعدى أعداء العلم هم هؤلاء الذين يرون أن الحق شيء لا فائدة منه ، والذين يسلمون

بأن الحق لا تقدر قيمته ويعملون مع ذلك على أن يصلوا إليه بطرائق أخرى غير طريقة النقد والبحث العقلي ، والفريق الثاني هم الجديرون بالرثاء للحالم لأنهم انحرفوا عن الموضوع الصحيح للعقل البشري ، ولكنهم مهما يكن من أمرهم يسلمون بوجود الهدف المثالي للحياة وهم قد يقربون من العلماء ويعطفون على جهودهم ، أما الذين يزرون بالعلم ويزدرون الشعر ويحتقرون الفضيلة لأن روحهم الوضيعة لا تفهم سوى الأشياء الفانية فهؤلاء لا شأن لنا معهم ، وهم من عالم غير عالمنا . ولا يستحقون أن ندخلهم في زمرة بني الإنسان ، لأنهم مجردون من الموهبة التي تميز الإنسان ، وهم الملحدون حقاً لأن الملحد هو السطحي الذي لا يبالي بغير مصلحته وإشباع شهواته . والمستقبل مع هؤلاء الذين ينظرون إلى الحياة نظرة جدية ويرجعون إلى الأساس الخالد للحق ، وهو الطبيعة الإنسانية ، وستظل الإنسانية دائماً جادة مؤمنة متدينة . والحمقى الطائشون الذين لا يصدقون بشيء لن يكون لهم المكان الأول بين البشر ، والثقافة الفكرية والبحوث النظرية وبالاختصار العلم والفلسفة تملك أحسن الضمانات ، وهي حاجات الطبيعة البشرية نفسها ، فالإنسان لن يعيش بالخيز وحده ، والبحث النزهي عن الحق والجمال والخير وتحقيق العلم والفن والآداب حاجة من ألزم حاجات النفس كحاجة الجائع إلى الغذاء والظمآن إلى الماء .

وليس من الخطأ كل الخطأ أن يطلق اسم العلم على ما يسمى في العادة فلسفة . ويقول رينان إنه يروقه أن يلخص حياته في كلمة واحدة وهي أنه يتفلسف ، ولكن لما كانت لفظة فلسفة في استعمالها الدارجة تدل على جانب جزئي من الحياة الداخلية وهو الحياة الذاتية للمفكر المتفرد فانه لذلك يفضل استعمال كلمة « المعرفة » حيناً يأخذ بوجهة نظر الإنسانية ، وعنده أنه سيأتي اليوم الذي يغيب فيه الإيمان من نفوس البشر وتحل محله المعرفة ، وستعرف الإنسانية حينذاك الأشياء

المعنوية كما تعرف الأشياء الطبيعية المادية ، ولا تترك
حكومة العالم للمصادفة والانسائس وإنما تخضعها للعقل
الذى يقاب الأمور على وجوهها المختلفة ويتخير الخطة
المثل ، وغاية العلم هى أن يعرف الناس قانونه وغايته
وأن يبصرهم بالمعنى الختيمى للحياة ، وأن يفيد من الفن
والشعر والفضيلة وكل ما يجعل للحياة فيمة .

وقد نسأل هل يستطيع العلم أن يقوم بكل هذه
الأمور العظيمة المدهشة ؟ ويرد رينان على هذا التساؤل
بقوله إنه إذا عجز العلم عن القيام بذلك فليس هناك
شئ يستطيع أن يقوم بها ، وتظل الإنسانية طوال الآباد
جاهلة معنى الأشياء ، وإذا كانت الأديان قد استطاعت
أن تؤثر تأثيراً صالحاً فى سير الإنسانية فذلك إلا لأنها
كانت مشوبة بالعلم أى بممارسة العقل البشرى .

وإذا نظرنا إلى ما أنجزه العلم دون أن ننظر إلى
المستقبل سألنا أنفسنا هل يستطيع العلم أن ينهض بالبرنامج
الذى أشير إليه ؟ إن أكثر ما قام به العلم حتى العهد
الحديث هو الخدم : فقد جرد الطبيعة من سحرها وانجزها
وأحل الحساب والقياس حيث كان الخيال يبت الحياة
وينطلق حراً ، وقضى على تلك الأساطير والخرافات
الشعرية التى كانت تنعم بها الناس ، وأفقدتهم الإيمان
المريح الذى لا يمكن أن يقوم مقامه شئ آخر فى
النفوس ، وأين الرجل الذى بعد أن أسلم قياده للعلم
لم يلعن اليوم الذى ولد فيه فكرباً والذى لم يحن إلى
بعض الأوهام الأثرية المنقودة ؟ ولكن هل معنى هذا
أن العلم يجرد الحياة من ألوانها ويعصف بالأحلام
الحسان ؟

لو كان العلم كذلك لكان شراً من غير شك ولكنه
ضرورة لا نلوم من أجلها أى إنسان . وضيع بعض
الطوائف بالعلم مما يضحك لأنه يدل على أنها تتوهم أن
هناك سبيلاً آخر لتقدم الإنسانية . وكأن الإنسان حر فى
اختيار الاعتقاد بما يحبه ويؤثره ومن المستحيل أن نمنع

العقل من تناول كل ضروب الاعتقاد ، وهو مرغم
على إعلان أنها لا تكون الحق المطلق ، والعلم يقضى على
الأوهام والأحلام ليحل محلها حقائق أسمى منها ،
ولو كان العلم سيظل حيث هو لكان علينا أن نخضع
لأحكامه ونأسف على أنه هدم ولم يبن وأيقظنا من نوم
مريح دون أن يطف أثر الواقع فى نفوسنا ، ولكن
ما أعطاه لنا العلم لا يكفيننا ، ولو أن القليل من العلم خير
من الكثير من الأوهام والأخطاء ، وإذا نظرنا إلى
الحقائق التى أكدها العلم فى تاريخ الشرق القديم وجدناها
قليلة بالقياس إلى الأساطير والخرافات الكثيرة الذائعة ،
ولكن العقل الناقد يضحي بالأحلام الخبوية ، والقليل
المعروف من العلم سيزداد وينمو ، والعلم يحلل الأشياء
ويشرحها ويفقدتها بذلك جهالها ، ولكن هذا التشریح
والتحليل يصلان بنا إلى معرفة جبال أسمى ونظام أعلى
لا يصل إليه الاختبار السطحى والمشاهدة العاجلة ،
والعالم الواقعى الذى يكشفه لنا العلم أسمى من العالم
الخيالى الذى تلفقه لنا الأوهام أو تخلقه لنا الخيال ،
والعلم سيتابع تقدمه دون أن يتردد فى اكتساح ما يعترض
طريقه ، ومن الخير أن نفسح له الطريق ونزيل من
أمامه العقبات .

ومن الخطأ النظر إلى العلم باعتباره مجرد وسيلة
لاشباع حب الاستطلاع أو لإرضاء غرور الإنسان ،
كما أنه من الخطأ اعتبار الأدب ملهاة وتسلية ، والهواة
قد يؤدون خدمات للعلم ، ولكنهم ليسوا علماء ولا
فلاسفة ، لأنهم يلتمسون فى العلم المتعة كما يسعى
صاحب المصنع وراء الربح ، والأدب أو الشعر أو العلم
الذى يقصد به التسلية ليس من حقه أن يدعى أدباً أو
شعراً أو علماً .

وغاية الإنسانية هى تحقيق أسمى ثقافة إنسانية ممكنة
أى أكمل دين عن طريق الفلسفة والفن والآداب والعلوم
قبل كل شئ وفى إنجاز بالوسائل جميعها الكفيلة
بتحقيق المثل الأعلى للكامل فى طبيعة الإنسان . ولا يمكن

تَحْتِيق هذه الغاية إذا ظلت الحضارة محصورة في عدد قليل من الناس مهما تبلغ من السمو ، وسنصل إلى هذه الغاية حينما تصبح الإنسانية جميعها على حظ وافر من الثقافة ، ولكل إنسان الحق في الوصول إلى هذه الديانة الحققة ، ومعنى ذلك أن كل إنسان يجب أن يجد في البيئة التي يولد بها الوسائل الكفيلة بتمكينه من بلوغ الكمال ، وهذا الكمال يستلزم درجة معينة من المستوى المادى المناسب ولذلك يجب أن يوفر للناس ما يفي بحاجاتهم .

مختارات من الكتاب

يقول رينان في المقدمة « كان لسنة ١٨٤٨ تأثير بالغ في نفسى ، وحتى ذلك الوقت لم أفكر قط في المشكلات الاجتماعية ، وهذه المشكلات التي بدأت من الأرض وأخافت الناس استولت على تفكيرى وأصبحت جزءاً من فلسفتى . . . وقد شعرت بالحاجة إلى أن ألخص في مجلد عقيدتى الجديدة التى حلت في نفسى مكان الكاثوليكية المتهدمة ، واستغرقت كتابة هذا الكتاب الشهرين الأخيرين من سنة ١٨٤٨ والأشهر الأربعة الأولى من سنة ١٨٤٩ وكان حلم الشاب البرئ ولكن الطموح هو أن يقدم هذا الكتاب الضخم للطبع ، وفي ١٥ يوليو سنة ١٨٤٩ أعطيت فصلاً منه لمجلة الفكر الحر ومعها تعليق مفاده أن الكتاب سيظهر بعد أسابيع قلائل وكان هذا إسرافاً في الغرور ، وفي الوقت الذى كتبت فيه هذه السطور فكر المسيو فيكتور ليكلارك في أن يعهد إلى مع صديقى شارل داريمبرج بمهمة البحث في مكتبات إيطاليا العامة عما يتصل بتاريخ فرنسا الأدبى وبرسالة كنت بدأت كتابتها عن مذهب ابن رشد ، وهذه الرحلة التى استغرقت ثمانية أشهر أثرت في عقلى تأثيراً بالغاً ، فالجانب الفنى للحياة الذى كان حتى ذلك الوقت لا يشغل مكاناً في تفكيرى كشف لى روعته وبهجته .

ونوع من النسيات البليلة أأحت نفسى ، وانخفت الأحلام التى راودت نفسى سنة ١٨٤٨ إذ استبان لى أنها غير ميسورة التحقيق ، وصرت مدركاً للضرورات التى يَحْتَمها المجتمع الإنسانى ، واستسلمت لتلك الحالة التى لا يجئ فيها مقدار صغير من الخير إلا محفوفاً بشر كثير لا مفر منه ، والتى فيها نستخرج كمية لا تكاد يحس بها من العطر من مقدار ضخم من المواد الفاسدة .

ورضت نفسى على قبول الواقع ، وحينما عدت من رحلتى وتناولت الكتاب الذى كتب منذ اثني عشر شهراً وجدته غير خال من القسوة والتشدد في الاعتقاد والطائفية والصلابة .

وكان تفكيرى في صورته البدائية ملقى على كنفى كحمل بارز من كل النواحي ومتشابك في كل جانب وكانت أفكارى الشديدة التحكم بحيث لا تصلح للتحديث عنها لا تزال غير صالحة لنشرها مجموعة ، وألمانيا التى كنت تلميذاً لها بضع سنوات جعلتنى على مثالها وذلك في نوع من الإنتاج لم تلعب فيه ، وهو تأليف الكتب ، واقتنعت بأن القراء الفرنسيين سيجدون الكتاب غير مستساغ ولا مقبول .

واستشرت أصدقاء عديدين وبخاصة أوغسطين تيرى الذى كان يعاملنى كولده ، وقد نصحنى هذا الرجل الفاضل بأن لا أبدأ حياتى الأدبية بهذا الحمل الثقيل فوق رأسى ، وتوقع له الاخفاق التام عند جمهرة القراء ، وأشار على أن أتقدم شيئاً فشيئاً ، وأن أسهم في تحرير مجلة العالمين وجورنال دى ديبا ، وذلك بنشر فصول في موضوعات مختلفة أنحف فيها من هذه الأفكار التى تخيف القارئ إذا قدمت له مكسدة في كتاب ، وفي هذه الحالة لا تززع القارئ جراءة الآراء التى احتواها الكتاب ، والناس في العادة تقبل جرعات صغيرة مما يرفضون أن يتلعوه برمته دفعة واحدة .

وبعد ذلك بقليل شجعتى المسيودى ساسى أن أفعل
الشيء نفسه ، وحينما كنت أقرأ عليه الفصول التى
كتبها لاحظت ابتسامته عند سماع أى جملة تتضمن
الاحترام أو التلطف .

والانقلاب الذى حدث بعد ذلك بقليل أكد
العلاقات بينى وبين مجلة العالمين والجورنال دى ديبا
لنفورى من هؤلاء القوم الذين قابلوا بالابتسامات
الساخرة علامات الحزن التى بدت على المواطنين
الأمناء ، فى اليوم الثانى من ديسمبر ، وشغلت بدراسات
خاصة وبالسفر وبكتابتى عن أصول المسيحية ولم يترك
لى ذلك وقتاً للتفكير فى غيرها مدة خمس وعشرين سنة ،
وصممت على أن تقدم أصول الكتاب للطبع بعد موتى
وأنه بذلك يدخل السرور على قلة مختارة من المستنيرين ،
وربما ينجح فى توجيه التفات العالم الذى يحتاج الموتى إليه
كثيراً فى ذلك التنافس غير المتساوى الذى يفرضه عليهم
الأحياء فى هذا الصدد .

ولما تجاوزت حياتى الأمد الذى كنت أتوقعه لها
اعتزمت نشر الكتاب ، واستهوانى الأمل فى أن بعض
الناس ستقرأ هذه الصفحات القديمة الأمانة وتجد فيها
ما يفيدها ، وأن الجيل الناشئ بوجه خاص الذى يبدو
لى أنه ليس واثقاً من الطريق الذى يسلكه سيسره أن
يرى كيف واجه نفسه شاب جلد صريح وجد مخلص ،
والشبان يؤثرون مؤلفات أمثالهم من الشباب .

وفى الفصل الثالث والعشرين يتحدث رينان قائلاً
« فى ذات يوم زرت ذلك القصر الذى تحول إلى
متحف والذى كتب على واجهته بروح الاختيار الواسع
الحدود « لكل مفاخر فرنسا » وطفت برواق المعارك
وقاعة المارشالات وقاعات الغزوات المختلفة ، ورأيت
تتويج الملوك والأباطرة والحفلات الملكية والاستيلاء على
المدن والأمراء والسادة العظام ووجوهاً عليها مظاهر
الحفاقة أو القمحة ، وفجأة سألت نفسى « أين مكان
النبوغ » فهنا رجال ولدوا للعظمة مختالون ليس لهم

أفكار ولا أخلاق ولم يفعلوا شيئاً خيراً الإنسانية ، ولكن
أين رواق القديسين ورواق الفلاسفة ورواق الشعراء
ورواق العلماء ورواق المفكرين ؟ إنى أرى لويس الرابع
عشر وهو ينشئ ما لا أدرى من نظام النبلاء ولا أرى
فنسنت دى بول وهو ينشئ نظام البر الحديث ، وأرى
حوادث البلاط التى تتفاوت قلة أهميتها ولكنى لا أرى
أبيلاز فى وسط تلامذته يبحث مشكلات اليوم على جبل
سينت جانفشييف ، وأرى قسم ساحة التنس ولا أرى
ديكارت وهو متوارى فى حجرته يقسم إنه لا يترك بحثه
حتى يكشف الفلسفة الحقيقية ، وأرى الوجوه الدالة
على الفظاظ والسوقية التى ليس فيها أثر للمثالية ولا
أرى جيرسون وكالفن وموليير وروسو وفولتير
ومنتسكيه وكوندرسيه ولافوازييه ولابلاس وشينييه ،
وهناك بوسويه وفينيلون ولكن بوصفهما من رجال
البلاط لا بوصفهما من النابغين ، فهل ما فعله روسو
ومنتسكيه لخدم فرنسا أقل مما فعله أمثال هذا القائد
المغمور أو ذلك الرجل من حاشية الملوك الذين نسبت
أسماؤهم منذ زمن طويل ؟ فقلت لنفسى لقد قضى الأمر
وحرم النبوغ من ميراثه ، ولكن لا . . . فان فوق
الشرفات المتساوية النسق فى متحف القصر يرتفع البناء
الفخم المتوج بشارة المسيح ، فادخل وخبرنى هل هناك
فخار يعادل فخار هذا الجالس هناك ، ونابليون الذى
كان اسمه يصنع المعجزات ليس جالساً على عرش
فوق الهيكل فشكراً لله ! إن المكان الرئيسى محفوظ
للنبوغ ، لقد كان القصر للآخرين أما هو فله المعبد .
وفخر النبوغ هو الحد الحقيقى فى نظر الفيلسوف ،
ومن المسموح به أن نؤمل أن الفلاسفة والعلماء سيرثون
الحد الذى اضطرت الإنسانية فى أوقات الوحشية
والصراع أن تخص به المغامرات الحربية ، ولا أستطيع
أن أوافق على تلك المحاولة المبتدلة لانتقاص الغزاة
القاتحين ، ولا بد أن يكون الإنسان سطحى العقل ليرى
فى الإسكندر رجالا ملثا العقل خرب آسيا ، فالحرب

والغزوات، ربما كانت في الأزمنة السالفة وسيلة التقدم .
ولم تكن هناك وسيلة أخرى لتقريب البشر بعضهم من
البعض وتحقيق وحدة الإنسانية ، وماذا كانت تكونه
الإنسانية لولا غزوات الإسكندر وفتوحات الرومان ؟
ولكن حينما يسود العتق في الدنيا يصبح أعظم الرجال هو
الذي قدم أكبر خدمة للأفكار والذي برز في البحث
والذي تفوق في الكشف ، ومن بادئ الأمر كان
للموهبة والنبوغ القيادة في كل شيء (المسيحية ،
والحروب الصليبية والاصلاح والثورة) ومع ذلك ظل
النبوغ متواضعاً غير مفهوم ومضطهداً ، ونايبيون لم يقيم
الدنيا ويقعدها مثل لوثر وبرغم ذلك ماذا كان لوثر
طال حياته ؟ كان راهباً فقيراً مشلوحاً من وظيفته

لم يستطع الفرار من أعدائه إلا لأن بعض صغار الأمراء
راقهم أن يضعوه تحت حمايتهم ، وإذا كان هناك شيء
يثبت قوة الفكر الصميعة الكامنة في العقل البشري فهو
أنه برغم ما يعانيه المفكرون من عنت الحياة حتى في
العصر الحاضر فإنه لا يزال هناك رجال يقبلون أن
يقفوا حياتهم في نزاهة على طلب الحق ، وحينما يفكر
الإنسان في أن الحركة الفكرية جميعها التي تمت إلى
يومنا هذا قد قام بها رجال بائسون معذبون أرهقهم
الحن الداخلية والخارجية وأنا نحن أنفسنا نحافظ على
تلك التقاليد بقلب ملتان وفي وسط المخاوف والآلام
أقول حينما نفكر في ذلك كله يزداد احترامنا للطبيعة
الإنسانية القادرة على طلب المثالي بمثل هذه الجهد المبذول .



ميديا ليوربيديس

بصتلم
الدكتور ابراهيم بكر

بكلية الآداب بجامعة عين شمس

أنتقد الإغريق من الغزو الفارسي المدمر وحفظ للعالم كله حضارة لا تداني وتراثاً ليس له نظير ؛ كما ذهب البعض الآخر إلى أن ميلاده كان في عام ٤٨٥ ق . م وهو العام الذي أحرز فيه ايسخيلوس الجائزة الأولى لأول مرة في المسابقة المسرحية . ولكننا لا نستطيع أن نرجح كفة أحد الرأيين على الأخرى ، فقد اعتاد الرواة في الأزمان القديمة أن يربطوا ميلاد أعظم الشخصيات ببعض الأحداث التاريخية الهامة .

ولد يوربيديس في ضاحية فليبا Phlya التي تبعد حوالي ٦٠ ميلاً شمال شرق أثينا ، ونشأ في بيت على جانب كبير من النبل والثراء ، فقد كان أبوه منيسارخوس Mnesarchos تاجراً من أغنياء الطبقة الوسطى الأثينية ؛ كما كانت أمه كليتو Kleito من أسرة نبيلة . ولا عبرة لمهاترات أرسطوفانيس بشأنها (كان يدعى أمها كانت بائعة خضر λαχανοπωλήτρια) وإلا لما استطاع يوربيديس أن يشترك وهو صبي في الجوقة التي نظمها الأثينيون لترقص حول مذبح أبولون الدلفي وكان لا يندمج في مثل هذه الجوقات إلا أبناء الأشراف ، ولما استطاع أن يتلقى تعليمه على يد المعلم المشهور بروديكوس Prodikos الذي كان يتقاضى

يعتبر يوربيديس Euripides أول شاعر مسرحي تراجيدي صور الحياة وما يجري فيها من أحداث تصويراً واقعياً ، كما صور شخصيات مسرحياته كما هي ، لا كما ينبغي أن تكون (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٦٠ ب ٣٤) ؛ وهذا ما يميزه عن زميله ايسخيلوس Aeschylus وسوفوكليس Sophocles اللذين صوروا الشخصيات تصويراً سامياً بعيداً عن الواقع . وهذا التباين يرجع في الواقع إلى الظروف التي أحاطت بكل منهم ، فايسخيلوس كان يمثل عقلية المحاربين القدماء المتدينين الذين انتصروا على الفرس في ماراتون وسلاميس بفضل آلهتهم ؛ وسوفوكليس كان يمثل عصر بيركليس الذهبي وهو وسط بين القديم والحديث ، أما يوربيديس فهو شاعر أثينا الحديثة ، أثينا التي أصبحت المركز الأول للعلمية والفلسفة ، أثينا التي أصبحت حداثةها ومياديينها مسرحاً للمساجلات الخطابية والمناقشات العلمية والفلسفية بين شبابها الذي أصبح مولعاً بدراسة الخطابة والبلاغة والفلسفة .

لقد اختلف الرواة في تحديد تاريخ ميلاد يوربيديس فذهب البعض إلى أنه ولد في صيف عام ٤٨٠ ق . م يوم النصر العظيم في موقعة سلاميس ؛ ذلك النصر الذي

أجراً عالياً ، ولما استطاع أن يكرس كل حياته لفنه
الذى كان لا يدرك إذ ذاك إلا ربحاً ضئيلاً ، ولما استطاع
أن يكون مكتبة ضخمة مليئة بالكتب النادرة .

يبدو أن يوربيديس قد أثار لأسرته بعض المشاكل
منذ طفولته ، فقد نذباً أحد العرافين لوالده بأن ابنه
سيحظى بالإكليل في المسابقات ، ولم يدرك بخلد الوالد أن
ابنه سيكون ذا شأن عظيم في المسابقات المسرحية ، بل
ذهب ظنه إلى أن ذلك سيكون في المسابقات الرياضية ،
فدربيه على ألعاب المصارعة والملاكمة ؛ وفعلاً فاز
يوربيديس ببعض جوائز المصارعة ولم يبلغ من العمر
السابعة عشرة ؛ وأراد والده أن يسجل اسمه في قائمة
المتسابقين في الألعاب الأولمبية . ولكن صغر سنه وقف
خائلاً أمام تحقيق رغبة والده . كما يبدو أيضاً أن
يوربيديس كان يهوى الرسم فتعلمه وأتقنه ، وأنتج - على
حد قول بعض الرواة - بضعة رسوم ظلت معروضة
في مدينة ميجارا لمدة طويلة .

لقد نال يوربيديس قسطاً وافراً من العلم والمعرفة ،
واستمع إلى كثير من مشاهير العلم والفلسفة واتصل بهم
بجهد المودة ، فنشأ محبباً للفلسفة حتى لقد قيل عنه إنه
فيلسوف المسرح ، وأثر ذلك يظهر بوضوح في كثرة
الإشارات الفلسفية في أعماله المسرحية .

ومن ثم فقد كان يوربيديس جريئاً في تفكيره لا
يبالى الدين ولا التقاليد ؛ يفكر تفكيراً حراً إلى آخر
حدود الحرية ، قصده الحق وإصلاح المجتمع ومحاربة
مفاسده ، لا يردده عن ذلك كثرة حساده وناقديه أو
سخط مواطنيه عليه وبخاصة النساء . فالآلهة وما يأتون به
من أعمال ما هي في نظره إلا مجرد أوهم أسطورية من
نسج خيال الشعراء ، ومن هنا كانت مهاجمته للآلهة
حتى لقد اتهم بالإلحاد ، ولكن هذا الإلحاد لم يكن في
الواقع إلا تنزيهاً للآلهة عن كل قول أو فعل لا يتفق
وجلالها وقاموسيتها . وبالرغم من أن يوربيديس كان

يتفق مع ايسخيلوس في أن وظيفة الشاعر الحق هي خالق
المواطن الصالح ، إلا أنه كان يختلف معه في وسيلة
التوجيه . (قارن المساجلة التي عقدها أرسطوفانيس بين
كل من ايسخيلوس ويوربيديس في مسرحية الضفادع)
فلم يكن من رأى يوربيديس الاكتفاء بذكر الفضيلة
والثناء على الأفاضل وإخفاء الإثم وعدم إذاعة الشرور ،
بل كان ينادى بضرورة عرض الخير والشر . فكان
لا يتحرج من التعرض لكل نقائص البشرية يتناولها بالنقد
والتحليل ، كما أنه لم يترك أى نموذج بشري دون عرض
وتحليل في دراسة سيكولوجية عميقة . فكشف عيوب
المجتمع وعرض أمام مواطنيه نقائصهم . فليس بغريب
إذن أن يثور ضده معاصروه ويتهموه بكل ألوان
الالتهامات من الإلحاد وشراسة وتفاهة في التفكير . وليس
بغريب أيضاً أن يكون أقل كتّاب التراجم المعرفين
نيلاً للجائزة الأولى ، وأكثرهم تعرضاً لتهمهم وسخرية
كتاب الكوميديا القديمة وعلى رأسهم أرسطوفانيس .

لقد كان يوربيديس - على عكس سوفوكليس -
منظوياً على نفسه . فلم نسمع له بأى نشاط اجتماعي
أوسياسي ؛ اللهم إلا ذهابه مرة على رأس بعثة إلى مدينة
سيراكوس في جزيرة صقلية (قارن أرسطو . الخطابة
٢ . ٦) ولم يكن يتصل إلا بقلة ممتازة من الناس ،
وكان يمضي معظم وقته إما بين كتبه التي ترخر بها
مكتبته . وإما في كهف يطل على البحر في جزيرة
سلاميس حيث ينصرف لكتابة مسرحياته . (قارن
أوليوس جيلليوس ، الليالى الأتيكية : ١٥ . ٢٠)
لذلك فنحن لا نعرف عن حياته الخاصة إلا بعض
الروايات التي كان يناقها الرواة معتمدين في ذلك ، في
معظم الأحيان . على ما كتبه عنه حساده ومنافسوه وعلى
ما لصقته به كتاب الكوميديا . ونحن طبعاً لا نستطيع
قبول كل ما تقوله هذه الروايات ، فقد جاء مثلاً في
مسرحية « ثيسوفوريازوساي » Thesmophoriázusae

أن النساء اجتمعن في عيد التيسمو فوريا Thesmophoria
وانتفن على قتل يوربيديس لأنه فضحهن في مسرحياته ؛
ولكن الأمر انتهى بينه وبينهن بعقد معاهدة سلام
ووثام ؛ ومن العجيب أن يتناقل الرواة موضوع هذه
الكوميديا التي كتبها أرسطوفانيس على أنه حقيقة وقعت
بالفعل . (قارن أوليوس جيلليوس ، المرجع السابق)
تروى لإحدى هذه الروايات أنه تزوج مرتين خاتمه
الأولى فطلقها وجاءت الثانية أسوأ من سابقتها . ولعل
سبب انتشار هذه الرواية يرجع إلى ما كان يتخيله
معاصروه من أن يوربيديس كان يكره النساء لما كان
يلقاه منهن في بيته فصورهن في أشجع صورة ، وبخاصة
شخصية فيدرا في مسرحية هيبوليتوس . والحقيقة أن
يوربيديس قد تعمق في فهم النفس البشرية وبخاصة
المرأة فلم يصور منها جانب الشر فقط وإنما صور أيضاً
الجانب الخير فيها ، وشخصيتا الكستيس وإفجينيا خير
دليل على ذلك . وتروى رواية أخرى أنه كان
لبوربيديس ثلاثة أبناء أصغرهم يسمى يوربيديس على
اسم أبيه وكان يحترف مثله مهنة كتابة الشعر الدرامي .
وتذهب رواية ثالثة إلى أن جزءاً من كتاباته كان من عمل
سقراط ، ولعل المقصود هو أن يوربيديس كان يهتم
بالفلسفة وأن مسرحياته كانت مليئة بالأفكار الفلسفية .
ويبدو أن يوربيديس قد ضاق ذرعاً بحساده
وناقديه ، وحزن لتفضيلهم أعمال صغار الشعراء على
أعماله أكثر من مرة ، فترك أثينا في أواخر أيامه وهاجر
أولاً إلى ماجنيسيا Magnesia حيث أكرمت وفادته
وأعفى من الضرائب ، ثم إلى مقدونيا تلبية لدعوة
ملكها أرخيلائوس Archelaus الذي احتفى به
وأنزله على الرحب والسعة . لقد وجد يوربيديس في
مقدونيا جواً شاعرياً فحسن مقامه وبدأ في كتابة ثلاث
مسرحيات ، ولكن القدر لم يمهله ليتمها ، فأتمها وتقدم
بمرضها ابنه الأصغر ، وكانت هذه المسرحيات هي

باكخاي Bacchae أى عابدات باخوس ، والكمايون
Alcmaeon ، وإفجينيا في أليس Iphigenia in Aulis
توفى يوربيديس باجماع معظم المؤرخين والنقاد في
عام ٤٠٦ ق . م ودفن في مقدونيا بالقرب من وادي
أريثوسا Arethusa . وقد حزن عليه الملك حزناً
بالغاً وأقام له قبراً فخماً ؛ كما كان لنبا وفاته وقع أليم
في أثينا ، فلبس سوفوكليس هو وأفراد فرقته رداء
الحداد عند تقديمه أول عرض مسرحي بعد وصول هذا
النبا الأليم ، وحاول الأثينيون استرداد رفاته من
مقدونيا ، ولما لم يحقق لهم الملك أرخيلائوس رغبتهم ،
أقاموا تخليداً لذكره قبراً خاويماً Cenotaph في الطريق
بين أثينا وبيريه وكتب عليه رثاء مؤثر . وهنا أيضاً
لم يدخر الرواة وسعاً في خلق بعض الروايات حول
موته ، فقد ذهب البعض إلى أن كلاب الصيد قد
هاجمته ومزقته بينما كان في رحلة صيد مع الملك في
الغابات ، وأضاف البعض الآخر أن ذلك قد حدث
بتدبير بعض الحساد من شعراء البلاط الذين رشوا العبد
القائم على أمر الكلاب ليطلقها عليه .

لقد بدأ يوربيديس الكتابة للمسرح وهو في حوالي
الثامنة عشرة من العمر (انظر أوليوس جيلليوس ،
المرجع السابق) ولكنه لم يسمح له بتقديم أعماله في
المسابقات المسرحية قبل عام ٤٥٥ ق . م وهو في حوالي
الثلاثين من عمره ، حيث كانت مأساة « بنات بليادس »
Peliades لإحدى المسرحيات التي قدمت للعرض
في تلك السنة ولم يفز هذه المرة إلا بالجائزة الثالثة .
(انظر نورود . التراجميا الأوغريقية ص ١٧) ومنذ
ذلك الوقت حتى وفاته لم يتوقف يوربيديس عن الكتابة
ورغم كثرة حساده وناقديه ، ورغم كراهية معاصريه له ،
ورغم قلة عدد المرات التي نال فيها الجائزة الأولى ،
فهو لم يحظ بهذا الشرف إلا أربع مرات في حياته والمرة
الخامسة كانت بعد وفاته عندما تقدم ابنه بعرض

مسرحياته التي كتبها في مقدونيا . لقد كتب يوربيديس أكثر من مائة مسرحية ما بين تراجيديا ومسرحية ساتوريه ، وصلنا منها ثمانى عشرة تراجيديا ومسرحية ساتورية واحدة . وقبل أن نتناول بعض هذه المسرحيات بالعرض والتحليل ، يجدر بنا أن نتحدث قليلا عن مميزات فن يوربيديس وعن التجديدات التي أدخلها على فن كتابة المسرحية .

بالرغم من أن يوربيديس لم يدخل أى تجديد ملموس على فن كتابة التراجيديا من ناحية الشكل ، واتباع القواعد المسرحية التي ابتدعها سلفاه أيسخيلوس وسوفوكليس ، إلا أنه غير مضمون التراجيديا تغييراً جذرياً . فتراجيديات يوربيديس قديمة في إطارها المادى وجديدة كل الجدة فيما عدا هذا الإطار ؛ فهي جديدة في رسم الشخصيات وفي مظهر ملابسها وأزيائها ، وجديدة أيضاً في الأفكار والمناقشات التي تجرى على لسان هذه الشخصيات . كان الكاتب المسرحى يستمد موضوعات تراجيدياته في معظم الأحيان من الأساطير القديمة ، وقد اتبع يوربيديس هذا النهج أيضاً ، ولكنه كيف هذه الأساطير لروح العصر الذى كان يعيش فيه ، وأدخل عليها من التعديلات ما يلائم غرضه ؛ فاهتم بالواقع الذى يكمن بين طبقاتها ، ومزجها بالمناظر المألوفة ، والحوادث اليومية ، وجعل الأشخاص حقيقيين وعاديين ، واستخدمهم للتعليق الفلسفى على الأحداث ، وأنطق الآلهة بلغة عادية بها الكثير من الاصطلاحات العامية ، وبذلك جرّد الأساطير من جلالها وقديسيتهما ، فلم يهتم بتمجيد الآلهة والأبطال الخياليين ، ولكنه اعتنى بوصف الحياة الدنيا التي امتزج فيها الحزن والألم بالسرور والفرح ، فجاءت معظم مسرحياته وسطاً بين التراجيديا والكوميديا ، وهي ما يطلق عليها الآن اسم تراجيكوميدي Tragicomedy . كان الإنسان هو المحور الأساسى لمعظم مسرحيات يوربيديس ، فكان لا يهتم إلا بتصويره

وتحليل نفسيته وتعليل سلوكه وتصرفاته ؛ ونتج عن ذلك أن أتيح له أن يصف الحياة العائلية بما فيها من مودة زوجية وغيره وسعادة الأطفال وبراءتهم مما يؤثر في المتفرج تأثيراً قوياً ، كما أتيح له لأول مرة أن يخصص للحب بكل ألوانه مكاناً كبيراً . مسرحياته ، وكان من قبل يعتبر من العواطف التي لا تستحق أن تعرض على المسرح ، وعلى ذلك فإن مسرحياته قريبة الشبه جداً بمسرحيات العصر الحديث . لقد كان يوربيديس يؤمن بالقدر في حدود حقيقة واحدة هي أن مصدر كل تصرف إنسانى إنما يرجع أولاً وأخيراً إلى طبيعة البشر لا إلى مشيئة الآلهة ؛ كما كان يؤمن بالديمقراطية التي يتساوى في ظلها الغنى والفقير ، فعبّر عن كراهيته للرق واهتم بالدفاع عن العبيد لأن الرق يفسد الأخلاق ويجعل العبد جباناً خائناً ؛ وكره الحرب وأحب السلم لأنه كان يعتقد أن شقاء المنتصر لا يقل عن بؤس المهزوم ، فالليونانيون المنتصرون في حرب طروادة قد لاقوا نكبات جسيمة لا تقل هولاً عما أصاب أهل طروادة من ذل وعبودية .

ونظراً لما أدخله يوربيديس على الأساطير من تعديل وتبديل فقد كان مضطراً لإجراء بعض التغييرات في البناء المسرحى . لقد أصبح كل هم يوربيديس يتركز في المناظر التمثيلية التي تعرض الشخصيات الرئيسية ، فنضائل دور الجوقة وأصبحت مجرد أناشيد منفصلة لا تكاد تتصل بالموضوع الرئيسى ، حتى لقد صارت مسرحياته لا تقوم على التفاعل بين الجوقة والأشخاص ، بل على التفاعل والصراع بين الشخصيات المختلفة ، ومن ثم لم تعد الجوقة تشترك في الحوار إلا نادراً ولا تعين على تطور الحدث ، بل مجرد فواصل غنائية بين المشاهد التمثيلية ؛ وهي في ذلك على عكس سلفيه أيسخيلوس وسوفوكليس ، وعلى عكس ما نادى به أرسطو خاصة بالدور الذى يجب أن تقوم به الجوقة

(قارن فن الشعر ١٤٥٦ | ٢٧١ : «يجب أن ينظر إلى الجوقة على أنها أحد المعشدين وأنها نولف جزءاً من الكل وتعين على تطور الحدث») ولذلك فإن يوربيديس - وكأنه كان يفكر في تعويض هذا النقص في دور الجوقة - قد بذل كل همه في سبيل تهذيب أغاني الجوقة وصقل لغتها وتجميل أساليبها، وتجويد الموسيقى المصاحبة لها فجاءت أغاني رائعة غاية في الإبداع .

لقد كان يوربيديس يجد نفسه أيضاً مضطراً في بعض الأحيان لأن يقدم تفسيراً لبعض المعلومات التي تساعد النظارة على فهم وجهة نظره وعلى تتبع سير الأحداث في مسرحياته ؛ ومن ثم فقد استخدم لهذا الغرض المقدمة Prologue ، وهي ذلك الجزء من المسرحية الذي يسبق دخول الجوقة على المسرح لأول مرة (أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٢ ب ١٩) . لقد وجدت المقدمة في بعض مسرحيات أيسخيلوس وسوفوكليس ، ولكنها عند يوربيديس تتميز بخلوها من العنصر الدرامي ، وبأنها مجرد سرد يجري على لسان شخص باسم الشاعر يفسر بعض الأشياء التي تعين المتفرج على فهم النقطة التي بدأ الكاتب منها سير الأحداث في مسرحيته ، ومن هنا جاء المعنى العصري لكلمة مقدمة Prologue .

لقد تميز فن يوربيديس أيضاً بكثرة استخدام ما يسمى Deus ex machina أى تدخل الآلهة في نهاية المسرحية لحل عقدة مسرحياته التي كان يستحيل عليه حلها . وإذا جاز لنا أن نجد ما يبرر استخدام يوربيديس للمقدمة ، فليس لتدخل الآلهة على هذا النحو ما يبرره ؛ وقد عاب عليه أرسطو ذلك وقال بأن نهاية المسرحيات يجب أن تستنتج من الأحداث نفسها لا من تدخل الآلهة . (فن الشعر ١١٤٥٤ ب ١) .

أما أسلوب يوربيديس فهو السهل الممتنع . وقد اعترف بحال لغته ورقة أسلوبه كل النقاد القداماء بما في

ذلك أرسطوفانيس الذي طالما هاجمه في كثير من مسرحياته . فهو أول من ابتدع أسلوباً غير مزخرف تكثر فيه الكلمات العادية ولكنها مرتبة ترتيباً يسمو بها إلى ذروة البلاغة . (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٨ أ ٢٠ - ١٤٥٨ ب ٢٥) وبذلك خلص التراجيديا من العبارات الرنانة والألفاظ الضخمة والكلمات الثقيلة وتجنب الثثرة والمهاترة والغموض والإبهام ، وقدم على المدرج مناظر من الحياة الواقعية وشخصيات تتكلم بلغة منهومة . (قارن أرسطوفانيس ، الضفادع ، الموازنة بين أيسخيلوس ويوربيديس) . ومن ثم فقد ذاع صيت يوربيديس في أواخر أيامه ، وأصبح من أعظم الشعراء . وأصبحت أشعاره أكثر الأشعار ذبوعاً وانتشاراً لا في أثينا فحسب بل في كل العالم الإغريقي ، كما أصبح أحب شاعر إلى الأجيال المتعاقبة والنموذج الذي يحتذيه الشعراء في كل العصور والأمصار .

وفيما يتعلق بما بقي لنا من مسرحياته؛ فإن أهم ما يلفت النظر فيها أن معظم أسماؤها لنساء هن البطلات اللاتي يدور عليهن محور المسرحيات ؛ وحتى بعض ما كان اسمها لرجل كانت البطولة فيها لامرأة مثل مسرحية «هيبوليتوس» فالبطولة فيها لفيدرا كما سنرى . وعلى أية حال فإننا لا نستطيع أن نتناول في هذا المقال كل المسرحيات بالعرض والتحليل ، وإنما سنكتفي بتسع تراجيديات كانت - لأهميتها - تدرس لطلبة المدارس في العالم القديم ، وبالمسرحية الساتورية لأنها الوحيدة التي بقيت لنا من هذا اللون من المسرحيات .

تعتبر مسرحية «الكستيس» Alkestis — Ἀλκηστis في رأى معظم النقاد أقدم ما وصلنا من أعمال يوربيديس (انظر روز ، الأدب الإغريقي ص ١٨٠ ؛ نورود ، التراجيديا الإغريقية ص ١٨٦) وكانت تكون الجزء الرابع من الرباعية Tetralogy التي قدمها للعرض في مسابقة عام ٤٣٨ ق . م . أى أنها حلت محل المسرحية

الساتورية التي تعود الشعراء تقدمها بعد ثلاث تراجيديات ؛ وهذا يؤيد الرأي القائل بأن يوربيديس كان يكره تقديم المسرحيات الساتورية . (قارن روز : المرجع السابق ص ١٩٩) وتتألف أحداث هذه المسرحية في أن أدميوس Admetus ملك تساليا قد تحدد لموته لحظة معينة حان حينها ، ولكن الإله أبوللون Apollon استطاع استئالة إله الموت « ثاناتوس » Thanatos بأن يتركه يعيش لو قبل أحد غيره أن يموت بدلا منه ؛ وعبثاً حاول أدميوس إقناع أبيه وأمه بأن يتنازلا له عن البقية الباقية من عمرهما دون جدوى ؛ أما زوجته الكستيس فقد وافقت على أن تحل محله في الذهاب إلى العالم الآخر . ولكن البطل هيراكليس Heracles الذي كان قد نزل ضيفاً على أدميوس فأكرم وفادته رغم حزنه على وفاة زوجته . استطاع إعادتها إلى عالم الدنيا بعد معركة دارت بينه وبين إله الموت ؛ وتنتهي المسرحية بفرح أدميوس بعودة زوجته . وتعلق من هيراكليس على كرم الضيافة ، وتعجب الجوقة من غموض تصرفات الآلة .

إن من الصعب علينا إدراك هدف يوربيديس من كتابة هذه المسرحية ، ولعله نعمل عرض الأسطورة ليحكك الأثينيين في صحتها ، أو ليلفت نظرهم إلى أن هذه الأسطورة ، التي تعلق من شأن خلق المرأة باعتبارها خير صديق لزوجها ، لم تدرك أن الزوج الذي يقبل مثل هذه التضحية هو من أخط الخلوقات . اتمد قال بعض النقاد بأن هذه المسرحية كوميديا أقرب منها تراجيديا ، وقال البعض الآخر بأنها مسرحية ساتورية ؛ وساعدهم على ذلك نهايتها السعيدة وأنها حلت محل المسرحية الساتورية في الرباعية التي قدمت في ذلك العام ، والواقع أنها ليست مسرحية كوميديية ولا مسرحية ساتورية فليس بها ساتيرز ولغتها سامية لا تحتوي على ألفاظ بذيئة أو نكات فاضحة ؛ ولكنها أيضاً ليست

تراجيديا بالمعنى الصحيح ، وإنما هي مسرحية منزلية يمتزج فيها الجدل بالهزل في صورة إنسانية صادقة .

ومسرحية هيپوليتوس Hippolytus — Ἴππόλυτος التي عرضت لأول مرة في عام ٤٢٨ ق . م وفازت بالجائزة الأولى . تختلف كل الاختلاف في طابعها عن المسرحية السابقة الكستيس . وتتركز أحداثها - بالرغم من عنوانها - حول شخصية نسائية هي فيدرا Phaidra التي وقعت فريسة للغريزة الجنسية فسيطرت عليها سيطرة تامة . فالمسرحية إذن تعالج مشكلة سيكولوجية نحتة . لقد وقعت فيدرا ، زوجة ثيسوس Theseus ملك أثينا ، في هوى ابن زوجها المسمى هيپوليتوس . وملك عليها حبها كل مشاعرها ولم تستطع رغم عنفها وطهارتها أن تقاومه أو أن تخفيه . وقد تعمق يوربيديس في دراسة الصراع الرهيب الذي دار بين مشاعرها المتضادة . أما هيپوليتوس فهو ، كما صوره يوربيديس ، على العكس من فيدرا . عذرى الروح παρθένον ψυχήν (المسرحية : ١٠٠٦) عفيف النفس ينفر من الغريزة الجنسية . لذلك فإنه حين يعلم بذلك الحب يثور عليها ويلعنها ويسخط عليها ويزدرجها ، فلا تملك إلا أن تنتحر ، ولا تنسى أن تنتقم ممن أهان كبرياءها وأذلها وازدرى حبها ، فتترك رسالة لزوجها تهتم فيها ابنه بأنه قد راودها عن نفسها فأبت وفضلت الانتحار . فالمسرحية تصوير للصراع بين العاطفتين المتضادتين الشهوة والعفة . ويعمل يوربيديس على إبراز هذا التباين بين شخصيتي فيدرا وهيپوليتوس بإظهار الإهتين أرتيميس وأفروديت ، رمزي العفة والشهوة ، في مقدمة المسرحية وختامها ، ليقدم نوعاً من التعليق الرمزي على مجرى الحوادث وعلى الشخصيتين المتناقضتين فيدرا وهيپوليتوس . ويقف الملك ثيسوس ، الزوج والوالد ، بين هاتين الشخصيتين مضطرب العقل مشتم العواطف لا يستطيع الحكم على الأحداث أو

ما تشاء ، وذلك لإرضاء لابنتها كاسندرا *Kassandra* سبيه أجاممنون ومحظيته . تتحایل هيكوبا على إحضار بوليميستور هو وأولاده إلى مخيمها ، حيث تفقأ له عينيه هي والطرواديات الأسيرات بعد أن يقتلن أبناءه أمام ناظريه . وتنتهى المسرحية بخروج هيكوبا لتدفن موتاهها ، بينما يتبع الأسيرات الطرواديات سادتهم الجدد إلى الخيام انتظاراً لوقت إبحار السفينة .

إن عقدة المسرحية بسيطة للغاية ، وبعض النقاد يرمونها بالضعف ، ويرجعون السبب في اختيارها ككتاب مدرسى إلى سهولة لغتها . (قارن نورود ، التراجيديا الإغريقية ص ٢١٦) وعلى أية حال ، فإنه يبدو أن يوربيديس ، الذى كان يكره الحروب ، قد أراد بكتابة هذه المسرحية أن يشير إلى النكبات التى تسببها حرب البلوبونيز التى كانت تدور رحاها إذ ذاك . فأساة هيكوبا كانت نتيجة للصراع المدمر بين الإغريق والطرواديين ، إذ من كوارث الحروب أن يقتل الشباب وتنطلق الشرور والآثام وتنحط القيم الأخلاقية . أما مسرحية أندروماك *Andromache* —

Andromache فقد قدمت للعرض فى أوائل حرب البلوبونيز ، (قارن التعليق على سطر ٤٤٥ من المسرحية) ولأن كنا لا نعرف التاريخ على وجه الدقة . وأحداثها تدور — مثل مسرحية هيكوبا — حول نتائج حرب طروادة . ويبدو أنها لم تعرض فى أثينا (المرجع السابق) بل ربما كان فى أرجوس ؛ وليس هذا أمراً غريباً ، فقد كانت سياسة أثينا ترمى إلى تكوين حلف بينها وبين دوليات البلوبونيز (قارن أرسطوفانيس ، الفرسان ، سطر ٤٦٥ وما بعده) لكى تحمى من توسع نفوذ اسبرطة ، وعرض مسرحية كاندروماك فى إحدى دوليات البلوبونيز فيه دعاية ضد اسبرطة ؛ فقد صور يوربيديس فى المسرحية الملك الاسبرطى مينلاوس *Menelaos* وابنته هيرميون *Hermione* فى صورة بغیضة . وتتلخص أحداث هذه

الأشخاص ؛ فهو ، حين يلوذ ابنه بالصمت لإجلاله هو نفسه وحفظاً لعهد قطعه على نفسه بعدم البوح بالسر ، يسارع بتصديق كلام زوجته ويصب على ولده اللعنة التى أودت به إلى حتفه . وعلى ذلك فإنه يمكننا القول بأنه على الرغم من أن يوربيديس قد خص فيدرا بأكثر قسط من الاهتمام ، إلا أن المأساة كانت نتيجة تصارع ثلاثة أنواع متضادة من الشخصيات لكل منها نقطة ضعفها الخاصة . فإن فيدرا قد استولى عليها حبها القتال فأعمى بصيرتها ، وهيولييتوس سيطر عليه كبرياؤه وبرود روحه ، أما ثيسوس فكان عاجزاً عن أن يتدبر أى أمر أو أن يعالج أى موقف خارج عن مألوف الحياة العادية .

وتأتى مسرحية هيكوبا *Hecuba* أو *Hekabe* *Ἑκάβη* فى ترتيب ما وصلنا من أعمال يوربيديس بعد مسرحية هيولييتوس ، فقد عرضت فى عام ٤٢٥ ق . م ، وهذه المسرحية أيضاً تصور عاطفة أخرى من عواطف المرأة وهى عاطفة الأمومة ، التى لا تقل أهمية عن عاطفة الحب والغيرة أو أى عاطفة أخرى يجيش بها قلب المرأة . وتتلخص أحداث هذه المسرحية فى أن هيكوبا ، زوجة بريام *Priam* ملك طروادة المدحورة ، قد حطمها الحزن والأسى لسقوط بلادها فى أيدي الأعداء ووقوعها فى وبنات جنسها أسرى فى أيديهم ، وهى الآن مفزعة مضطربة لتقدمهم ابنتها بوليكسينى *Polyxene* قرباناً لروح أنخيل *Achilles* ولكنها تكتشف أيضاً أن أصغر أبنائها المدعو بوليديوروس *Polydoros* قد اغتاله بوليميستور *Polymestor* ملك طاقيا ، فسوء حالها، ويثور نائرها، وتدفعها عاطفة الأمومة إلى الانتقام من ذلك الوحش الآدمى ، فتلجأ إلى أجاممنون *Agamemnon* ، وتضرع إليه أن يمكنها من الثأر لقتل ولدها . وبعد تردد من جانب أجاممنون يوافق على ترك حليفه ملك طراقيا لهيكوبا تفعل به

لنطاوله على أبوللون . يظهر بيليوس مرة أخرى ليتحقق من خبر هروب هيرميون مع أورستيس . وبعد برهة يدخل رسول ينعى إليه نبأ مقتل نيوبتوليموس في دلفي بتدبير من أوستيس ، فيبكيه بيليوس بكاء مرأ . وتنتهي المسرحية بظهور الإلهة ثيتيس التي تبشر بيليوس بالخلاود وتأمّر بذهاب أندروماك وابنها إلى مولوسيا Molossia حيث تزوج من ملكها هيلينوس Helenus ، وتنبأ بأن ابنها سيصبح ملكاً على مولوسيا وسيخرج من صلبه ملوك يحكمون البلاد حكماً عادلاً يسوده الأمن والسلام .

إن مسرحية أندروماك أيضاً تحل نفسية المرأة ، فهي تعرض نموذجين متضادين من النساء أندروماك ، وهرميون . وقد اعتبر البعض هذه المسرحية من مسرحيات الدرجة الثانية التي ينطبق عليها تعريف أرسطو لهذا النوع بأنه يحتوي على موضوع مزدوج ينتهي بنهاية سعيدة للأخير ونهاية فاجعة للأشهر . (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٣ أ ٣٠) .

وفي نهاية عام ٤١٦ ق . م دمر الأثينيون الجزيرة الدورية ميلوس Melos ، لا لشيء إلا أنها آثرت الحياد في النزاع القائم بين أثينا واسبرطة ، الأمر الذي أثار يوربيديس ودفعه إلى كتابة مسرحية نساء طروادة آثار Troades — Τροάδες ، التي قدمت للعرض في عيد ديونيسيا الكبير Great Dionysia لعام ٤١٥ ق . م . وهذه المسرحية تشبه المسرحيتين السابقتين هيكوبا وأندروماك في أنها تعرض نتائج الحروب المدمرة ؛ فهي عبارة عن سلسلة من المشاهد المخزنة التي أصابت نساء طروادة وأطفالها أثناء الحرب وبعدها .

المسرحية في أن أندروماك ، أرملة البطل الطروادي هيكتور Hector ، قد أصبحت بعد سقوط طروادة من نصيب نيوبتوليموس Neoptolemos ابن أخيل ، وأنجبت منه ولدأ اسمه مولوسوس Molossos ولكن فيما بعد تزوج نيوبتوليموس من هيرميون ابنة مينلاوس ملك اسبرطة وهيلين Helen أجمل نساء العالم التي قامت بسببها حرب طروادة . وكان زواجاً غير سعيد ، فاستولت الغيرة على هيرميون فأعدت مؤامرة لقتل أندروماك وابنها . انتهزت هيرميون فرصة غياب زوجها ، الذي كان قد ذهب إلى دلفي ليطلب الصفح والغفران من أبوللون لنطاوله عليه ، وأرسلت في طلب أبيها ليعاونها على تنفيذ مؤامرتها . أحست أندروماك بما يدبر لها ، فأخفت ابنها في مكان أمين ، ولجأت إلى مذبح الإلهة ثيتيس Thetis (أم أخيل) بعد أن أرسلت من يستدعي لها بيليوس Peleus الجد الأكبر للطفل ، عله يستطيع انقاذها من محنتها . ولكن مينلاوس استطاع أن يكشف مكان الطفل قبل وصول بيليوس ، ووعد أندروماك بترك الطفل إن هي خرجت من المذبح واستسلمت للموت ، فتخرج لإبقاء على حياة ولدها ، ولكنه كان وعداً كذباً . يصل بيليوس في الوقت المناسب لينقذ أندروماك وطفلها ويصحبهما معه إلى قصره ، بعد أن يشبع مينلاوس من قارص الكلم ما يضطره إلى العودة إلى بلاده . ترى هيرميون نفسها وحيدة وقد فشلت حيلتها ، ويستولى عليها الذعر وتنتابها الهواجس لما سيحل بها على يد زوجها عند ما يعود ويعلم حقيقة الأمر ، فيأكل قلبها الندم وتحاول الانتحار ، لولا وصول ابن عمها وخطيبها السابق أورستيس ، الذي يذهب بها بعيداً ، بعد أن يشير إلى أن زوجها نيوبتوليموس لا بد وأن يلقي حتفه

وفي حوالي عام ٤١٠ ق . م تقدم يوربيديس بعرض مسرحية الفينيقيات *Phoenissae* — *Φοινισσαι* ، نسبة إلى أفراد الجوقة ، التي كانت تتألف من مجموعة من الإماء الفينيقيات المكرسات لعبادة الإله أبوللون، وكن في طريقهن إلى دلفي ، لولا أن عاقبتن الحرب في طيبة ، تلك المدينة التي يشعرون نحوها بنوع من التعاطف ، لأن سلفهن الأكبر كادوس *Kadmos* الفينيقي هو الذي أسسها ؛ لذلك فإن علاقتهن بأحداث المسرحية علاقة سطحية ، فدورهن قاصر على تمثيل دور المشاهدات للأحداث التي تعرض أمامهن . وهذه المسرحية هي أطول مسرحية وصلتنا من كل أعمال كتاب المسرح الإغريقي . وهي تعرض كل النكبات التي حلت بأسرة أوديبوس بعد أن اكتشف الحقيقة وفقاً عينيه ؛ أي أنها تعرض في وقت واحد أحداث مسرحية سبعة ضد طيبة لأيسخيلوس ، وأنتيجونا وأوديبوس في كولوني لسوفوكليس .

أما مسرحية أورستيس *Orestes* — *Ὀρέστης* التي عرضت في عام ٤٠٨ ق . م ، فهي مياودراما تركز معظم أحداثها حول شخصية البطل أورستيس ، تلك الشخصية المريضة التي أصابها الجنون بعد قتل كليتمنسترا *Clytaemnestra* وأيجشوس *Aegisthus* . لقد نالت هذه المسرحية شهرة فائقة في العصور القديمة ، حتى لقد استمر تدريسها في المدارس — هي ومسرحيتي الفينيقيات وهيوكوبا — حتى العصر البيزنطي . وتتلخص أحداث المسرحية في أن أورستيس قد أصابه مس من الجنون بعد قتله أمه وعشيقها انتقاماً لقتلهما أباه وتلدنيمهما فراش الزوجية ، بينما تقوم أخته الكترا بتمريضه والعناية به ، وهما الآن حبيسان في القصر إلى أن يستتلمر مجلس المدينة أمراً بجرمهما حتى الموت

لارتكابهما تلك الجريمة الشنعاء . يتوسل أورستيس إلى مينلاوس ليدافع عنه فقد فعل ما فعل انتقاماً لقتل أخيه أجاممنون ، ولكن مينلاوس يراوغ ويخبره بأن أمه في النجاة مرهون بقرار المجلس ، ويخرج مشيعاً بالاحتقار والازدراء من أورستيس ، الذي يدبر مع الكترا وصديقه بيلاديس أمر الانتقام من مينلاوس لرفضه تقديم المساعدة لهم وذلك بقتل زوجته هيلين ، التي كانت السبب في كل تلك الأهوال والنكبات . ولكن هيلين تختفي في ظروف غامضة ، فيقبضون على ابنتها هيرميون ويهددون مينلاوس بقتلها إذا لم يعمل على إنقاذهم ، ويتعقد الموقف فيظهر الإله أبوللون من عليائه (*deus ex machina*) ليضع حداً لهذه المنازعات فهو يعلن أن هيلين ستصبح لإحدى حوريات البحر ، وأن الكترا ستزوج من بيلاديس وهيرميون من أورستيس ، الذي عليه أن يتقدم للمحاكمة أمام الإله أثينا ، حيث سيتولى أبوللون أمر التوفيق بينه وبين أعضاء مجلس المدينة .

إن هذه المسرحية — وكثيراً من مسرحيات يوربيديس الأخرى — تنتهي نهاية سعيدة . ويبدو أن يوربيديس قد أحب في أيامه الأخيرة ذلك اللون من المسرحيات ، لأنه كان يؤمن بالتسامح ، حتى لقد علق بعض النقاد على ذلك بأن يوربيديس أراد أن يقول للناس : يجب أن يتوقع الخطأ ، إن الانتقام لا يفيد ، اجنحوا إلى السلم وليعف كل منكم عن خطيئة الآخر . (قارن مري ، يوربيديس وعصره ص ١٦٣ وما بعدها) . إننا لا نعرف التاريخ الذي عرضت فيه مسرحية ريسوس *Rhesos* — *Ῥήσος* . وقد اختلف النقاد — القدماء والمحدثون — حول نسبتها إلى يوربيديس ولكن يبدو أن الرأي الراجح هو الذي يرى أنها لإحدى

الساتورية الوحيدة التي وصلتنا كاملة من هذا اللون من المسرحيات . وهذه المسرحيات تشبه التراجيديا في شكلها والموضوعات التي تعالجها ، ولا تختلف عنها إلا في أنها تتناول الموضوعات بطريقة أخف ، وتتخللها بعض الدعابات والنكات ولكن بطريقة أقل من الكوميديا وأفراد الجوقة بها هم دائماً الشخصيات الساتورية . والكيكلوبس واحد من العالقة ذو عين واحدة في منتصف الجبهة . وزعيمهم بوليفيموس Polyphemus هو بطل مسرحية الكيكلوبس ليوربيديس . إن موضوع المسرحية مستمد من الأوديسا (الأنشودة العاشرة من سطر ١٠٥ إلى ٥٦٦) ؛ وهي أصغر مسرحية وصلتنا من تراث المسرح الإغريقي ، فعدد أبياتها حوالي سبعمائة أو يزيد قليلاً ؛ وتاريخ عرضها غير معروف على وجه الدقة ، وإن أكد البعض أنها عرضت قبل عام ٤٣٨ ق . م . أما أحداؤها - التي تجرى أمام كهف الكيكلوبس فوق جبل إتنا Etna بصقلية - فتتلخص في أن الريح قد قذفت بسفينة أوديسيوس إلى جبل إتنا أثناء عودته إلى بلاده بعد حرب طروادة ، فنزل هو ورفاقه للبحث عن المون . يقابلهم سيلينوس Silenus ويخبرهم كيف أن الكيكلوبس قد أسره هو وزملاءه الساتيرز - الذين يكونون أفراد الجوقة - وهم الآن يقومون على خدمته ، كما يخبرهم أن أحسن ما يقدم للضيوف في هذا المكان هو أن يأكل الكيكلوبس لحمهم ! يفكر أوديسيوس في الخروج من هذا المأزق ، فيعرض على سيلينوس بعض الخمر نظير بعض الجبن واللحم ، ولكن الكيكلوبس بوليفيموس يفاجئهم فيسأل أوديسيوس عن اسمه فيجيبه بأنه « لا أحد » οὐδείς ، ثم يقودهم إلى داخل الكهف ليأكلهم واحداً بعد واحد . وبعد أغنية من الساتيرز يعبرون فيها عن اشتزازهم من وحشية

أعمال يوربيديس المبكرة (قارن نورود ، التراجيديا الإغريقية ص ٢٩٣ وما بعدها) . إن أحداث هذه المسرحية مستمدة من الأنشودة العاشرة من إلياذة هومر . وتتلخص هذه الأحداث في أن هيكتور بطل أبطال الجانب الطروادي يقرر إرسال من يكتشف خطوط الأعداء، ويرى إن كان الإغريق يبحرون فعلا إلى بلادهم أم لا . يتطوع للقيام بهذه المهمة من يدعى دولون Dolon ؛ وبعد رحيله يقبل رسول يعلن قرب وصول ريسوس على رأس قوات ضخمة من طراقيا . يستقبله هيكتور بفتور ويلووه على تأخره فقد أتى والحرب قد أوشكت على النهاية ، فيرد ريسوس على ذلك بأنه مستعد لوضع حد لهذه الحرب في يوم واحد . يتمكن البطلان الإغريقيان أوديسيوس Odysseus وديوميديس Diomedes من إلقاء القبض على دولون ومعرفة كلمة السر لدخول المعسكر الطروادي . تظهر لها الإلهة أثينا وتقودهما إلى معسكر ريسوس لقتله والاستيلاء على مواقعه . يعقب ذلك مشهد مثير ، إذ يقترب منهم باريس Paris ويكاد يكشف لعبتهم ، لولا أن خادعته أثينا وتظاهرت بأنها أفروديت ؛ كما يقبض الحراس على أوديسيوس ولكنه يتمكن من التخلص منهم باستخدام كلمة السر . يدخل سائق عربية ريسوس الحربية جريئاً ويعلن خبر مقتل سيده. ثم تظهر أم ريسوس ، وهي إحدى إلهات الشعر Muses تحمل جثته وهي تبكي وتنتحب وتلعن أوديسيوس وديوميديس ، وتعد بأنها ستجعل ابنها خالداً في كهف على جبل بانجايون Pangaion في طراقيا . وأخيراً يخرج هيكتور ليشن معركة على الأغريق مصحوباً بكلمات مشجعة ترددها أفراد الجوقة . والكيكلوبس Κύκλωπ — Cyclops هي المسرحية

هذا الكيكلوبس ، يدخل أوديسيوس فيخبرنا أن الكيكلوبس التهم اثنين من رفاقه ، أما هو فقد استطاع استمالته ببعض الخمر فسمح بأن يكون آخر من يؤكل . ينتهز أوديسيوس فرصة نوم الكيكلوبس ، بعد أن امتلأ باللحم والخمر وأصبح غير قادر على الحركة ، ويفقأ له عينه الوحيدة بسيخ محماة في النار . يصرخ الكيكلوبس مستغيثاً ويخرج متخطباً لبحث عن الـ « لا أحد » الذي فعل به ذلك . وهكذا يتمكن الجميع من التسلل إلى السفينة فرحين مهللين ، بينما الكيكلوبس ما زال يصرخ متوعداً الـ « لا أحد » .

نأتى الآن إلى بيت القصيد في المقال ، أقصد مسرحية ميديا Medea — Μηδεια التي قدمت للعرض في عام ٤٣١ ق. م. وبالرغم من أنها من أعظم مسرحيات يوربيديس ، إلا أنها لم تفز إلا بالجائزة الثالثة . وهى مأساة مثيرة من مآسى الحب العنيف الذي انقلب إلى بغض أعنف ؛ ويعتبرها بعض النقاد أقدم مسرحية وصلتنا من مسرحيات النماذج الاجتماعية . (قارن ألدريس نيكول ، المسرحية العالمية ، الجزء الأول ص ٩٣) ولكى نفهم المسرحية فهماً تاماً ، ينبغى الإحاطة ببعض الأحداث التي سبقت بداية المسرحية .

ظل أيسون Aeson يحكم مدينة إيولكوس Iolcus في تساليا ، حتى أنزله أخوه بلياس Pelias عن العرش واغتصب ملكه ، وكان له ولد صغير يدعى ياسون Jason ، خشى عليه أبوه من عسف الملك المغتصب ، فأذاع نبأ موته ثم عهد به خلسة إلى الربى العظيم خيرون Chiron ليتولاه برعايته ، ويلقنه العلم والحكمة ، ويدربه على فنون الحرب والقتال . ولما اشتد عضد الفتى ياسون ، صمم على العودة إلى بلدة إيولكوس ليسترد من عمه ملك أبيه . يتظاهر عمه بلياس

بالفرح لعودته ويدهنه ويحاول استمالته بأن يعرض عليه الزواج من إحدى بناته ، فيصبح الوريث للعرش من بعده ، فيرفض ياسون ويخبره بأنه إنما أتى ليسترد ملك أبيه . يكظم بلياس غيظه ويفكر في إبعاد ياسون بأى وسيلة ، فيدعى أن الآلهة قد تجلت له في الحلم ، وأمرته بإحضار الفروة الذهبية من مدينة كولخيس Colchis على ساحل البحر الأسود ، ولكن شيخوخته تحول بينه وبين تلبية أمر الآلهة ، ويقسم لياسون بأغلاظ الإيمان بأنه إن أحضرها له فسوف ينزل له عن العرش ويترك له كل شيء . يوافق ياسون على القيام بهذه المهمة حقناً للدماء التي كانت ستراق لو لجأ إلى القتال . يقلع ياسون مع نخبة مختارة من أبطال اليونان إلى مدينة كولخيس ، حيث يستقبلهم ملكها بالترحاب ؛ وإذ يعلم بغيتهم ، يضع أمامهم العراقل، ويخبرهم بأنه يجب على من يريد الحصول على الفروة الذهبية أن يشد إلى المحراث ثورين وحشين ينثنان من منخاريهما لهماً من نار ، ويحراث بهما قطعة أرض معينة ، ثم يئدر في هذه الأرض أسنان نين فنثبت في الحال عمالقة مسلحين ، عليه أن يستأصلهم في الحال . فإذا تم ذلك كان عليه أيضاً أن يتغلب على الأفعوان الوحشى الذى يقوم على حراسة الفروة الذهبية ، وقد استطاع ياسون أن يتغلب على كل هذه المخاطر بمساعدة ميديا ابنة ملك كولخيس وكانت على علم بعلوم السحر وفتونه . لقد وقعت ميديا في حب ياسون ، وتلذت في هواه وصارحته بهذا الحب ففرح به وقبل معونتها، بعد أن عاهدتها على الحب والوفاء والزواج منها إن تم له الحصول على الفروة الذهبية وعاد سالماً إلى بلاده . وفعلاً تم له ما أراد وهرب هو وزملاؤه سرّاً تصحبهم ميديا التي تركت الأهل والوطن واستسلمت لنداء قلبها . وعند عودته إلى إيولكوس وجد أن عمه

تكون السعادة عندما لا يدب الشقاق بين المرء وزوجه . أما الآن فقد تفككت أعز وأصدق ما بينهما من عرى المحبة ، ولم يبق غير الشقاق والكراهية ؛ وذلك لأن ياسون قد غدر بها وبولديها فهجر فراشها من أجل عروس ملكية ، إذ تزوج من ابنة كريون ملك هذه البلاد . . . لقد علمتها الكوارث التي نزلت بها نتيجة هجران الأهل والوطن . إنها لتبغض ولديها ولا تبهج لرويتها . وإنى لأنوجس خيفة وأخشى أن تتخذ قراراً خطراً ، فهى حادة الطبع ولن تتحمل الإهانة ؛ إنى أعرفها حق المعرفة . وإنى لأخشى أن تتسلل إلى غرفتها حيث يوجد فراشها وتغمد في أحشائها سيفاً بتاراً ، أو تقتل الملك وزوجها فتجر على نفسها الويلات . إنها مخيفة ، ومن يقحم نفسه في عداء معها فلن يحرز لنفسه النصر بسهولة . ولكن ها هما ولداها مقبلان بعد أن تمرنا على السباق ، لهما لا يكثران بمصائب أمهما ، لأن الصبية الأحداث لا تطيق عبء الأحران .

وهنا يدخل مربي ولدى ميديا ومعه الولدان ؛ فيسأل المربية عما كانت تردده من كلام فتنخايت عليه فيهزأ بها ويشعرها أن لديه من الأسرار ما لا تعلمه هى . فإذا ألحت عليه ليذكر لها تلك الأسرار ، أخبرها بأن كريون ملك كورنثة سينفى ميديا وولديها عن البلاد ؛ تدخل الجوقة التي تتألف من فتيات من كورنثة جنن ليسألن عن ميديا . يسمع صوت ميديا من الداخل وهى تنن وتتلّم وتشكو وتهدد وتنذر بشر مستطير تلحقه بزوجها وبأهل البيت جميعاً فينسحب المربي والمربية بالولدين . تظهر ميديا وهى فى حالة شديدة من الهم والقلق فتتحدث إلى أفراد الجوقة بما جازاها به زوجها الخائن ياسون الذى فضله على أبيها وقومها وهربت معه بعد أن سهلت له الحصول على الفروة الذهبية ،

بلياس كان قد خدعه ولا ينوى أن يبر بوعده . فكيف السبيل إلى خلعه ؟ هل يستطيع هو ومن معه على قلتهم أن يهزموا ذلك الملك الجبار العاقى ؟ أو يثير الفتنة ويوجج حرباً أهلية ويطلب منزلة هذا الغاصب فى ساحة القتال ؟ ولكن ميديا تخرجه من حيرته وتقدم له العلاج الناجع الذى يخلصه من عدوه اللدود ، إذ تستعين بسحرها مرة أخرى وتخدع بنات بلياس وتجعلهن يقدمن لأبيهن شراباً . ساماً على أنه سيعيد إليه الشباب ولكنه يقضى عليه فى الحال . وبذلك يعود العرش إلى ياسون ، ولكنه بعد فترة يتنازل عن العرش لابن عمه الملك المقتول ، ويهاجر إلى كورنثة مع زوجته ميديا وولديه اللذين أنجبهما منها . وفى كورنثة يعيش مع زوجته وولديه عيشة راضية زهاء العشر سنوات . ولكن الأمر لم ينته عند هذا الحد ، فإن ياسون لم يستمر على وفائه لزوجته ونسى عهده الذى قطعه على نفسه فهجر ميديا وتزوج جلاوكى Glauke ابنة كريون Kreon ملك كورنثة . وهذه الخيانة وما أعقبها من نتائج مروعة هى موضوع مأساة ميديا ليوربيديس .

لقد لخص يوربيديس بإيجاز كل هذه الأحداث السابقة على بدء المسرحية فى المقدمة Prologue التى جاءت على لسان المربية :

أيا ليت السفينة أرجو لم تشق طريقها لى أرض كورنثيس . . . ويا ليت الأبطال الصناديد لم يجدوا فى البحث عن الفروة الذهبية لبلياس . إذن لما استطاعت سيدتى ميديا أن تتركب متن البحر إلى إيولكوس ذات البروج العالية وقد جنت بحب ياسون ، ولما قدر لها أن تقيم هنا فى كورنثة بعد أن أغرت بنات بلياس ودفعتن إلى قتل أبهين . لقد كانت (ميديا) تعمل دائماً على إدخال السرور على قلب الذين لجأت إلى أرضهم ، كما كانت تبذل قصارى جهدها لإرضاء لياسون ؛ وهكذا

ولانه ليخونها اليوم بعد أن أقدم لها بالوفاء والزوجية الكريمة . ثم تلوم نفسها على غلظتها وعدم تعقلها في اختيار زوجها .

عندئذ يدخل الملك كريون مغضباً ثائراً : وينهى إليها قراره بنفسها مع ولديها عن البلاد ، ذلك لأنه يخشاها ويخشى أن تستغل سحرها في عمل شرير ، فقد وصل إلى مسامعه وعيدها الذي ينطوى على الانتقام من الأب الذي زوجته ابنته ، ومن الرجل الذي اقترن بها ، ومن المرأة التي عقدت يدها في يده . فتضرع إليه وتستحلفه بكل عزيز لديه :

ميديا : أستحلفك بابتك العروس الجديدة ، وأجثو عند موطن قدميك .

كريون : عبثاً ما تقولين ، فإنك لن تغربني أبداً .

ميديا : أنت إذن تنفيني ، ولا تصغى لضراعتي ؟

كريون : إني لا أحبك أكثر مما أحب آل بيتي .

ميديا : آه يا وطني ، الآن أذكرك !

كريون : إن معزتي لأبنائي أفضل من أي شيء آخر .

ميديا : وأسفاه ! إن الحب يدفعك إلى شر مستطير

كريون : ولكني أرى أن ذلك بتوجيه من الأقدار .

ميديا : أي إلهي زيوس ، لا تنس أنك مصدر مصائبي هذه .

كريون : ابتعدى أيتها العابثة ، وخلصيني من الآلام .

ميديا : نحن الذين نألم ، ولدينا من الآلام الشيء الكثير .

كريون : إن حراسي سيخرجونك من البلاد سريعاً بالقوة .

ميديا : لا ، لا تأمر بهذا ، فأنا أتوسل إليك يا كريون .

كريون : إنك على ما يبدو أيتها المرأة ستسببين المتاعب .

ميديا : سنخرج ، ولكني ما تضرعت إليك من أجل هذا .

كريون : فلم إذن هذا النضال ؟ ولماذا لا تركبن البلاد ؟

ميديا : دعني أمكث يوماً واحداً ، أدبر فيه أمرى ،

وأعرف أي طريق أسلك ، وأعد لأطفالي

مؤونة . فإن أباهم لا يرغب في أن يدبر لهم

أمراً . كن بهم عطوفاً ، فأنت أب لأطفال ،

وتنس بلا شك بخنان الأبوة : إني لا آبه

لنفسي ، لو أننا طردنا من هنا ، ولكني

أبكي من أجل هؤلاء الأطفال الذين حظ

عليهم اليوس .

كريون : إني لست قاسياً ، بل عطوفاً إلى درجة

ألحقت بي كثيراً من الأذى : وعلى ذلك

فأنا أمنحك ما تطلبين أيتها المرأة ، رغم أني

أشعر بأني مخطئ في ذلك ، ولكني أندرك أنه

إذا طلعت عليك أنت وأبنائك شمس الغد ،

وكنت ما تزالين في هذه البلاد ، فسيكون

جزاؤك الموت . هذه كلمتي ، وهي صادقة :

والآن ، إذا كان لك أن تبقى فلتبقي يوماً

واحداً ، فإنك لن تفعل ما أخشاه من أعمال

مريعة في هذا اليوم .

ويتركها كريون وينصرف وهنا تضحك ميديا

فجأة ويبدو عليها فرح شديد وهي تقول :

ألا ما أحمقه ، إذ سمح لي بقضاء هذا اليوم

هنا ، بينما كان في وسعه أن يعرقل كل

مكائدي ، لو أنه طردني من هذا المكان .

ولكنه منحني يوماً ، وفي هذا اليوم سأقضي

على أعدائي الثلاثة وأجعلهم جنثاً هامدة :

الأب وابنته وزوجي أيضاً . إن لدى من

وسائل الفتك الكثير ، ولا أدري بأبها أبداً .

هل أشعل النار في بيت الزوجية ؟ أم أسترق

الخطا خلصة إلى مضاجعهم وأغمم السيف

البتار في صدورهم؟ ولكن هناك عقبة واحدة تقف في سبيلي . ذلك أنهم إذا قبضوا على وأنا أتسلل لأضرب ضربتي ، فإن موتى سيكون حلالاً لأعدائي ، كما أتى سأصبح موضع سخريتهم . إذن فعلى أن أبدأ إلى السبيل الذي أتقنه كل الاتقان ، وأقضى عليهم بفعل السحر والرقى . حسناً . ولكن لو تم لي هذا . وقضيت عليهم جميعاً . فأى بلد يأويني . . . ليس لي من أحد . إذن فلا تترث برهة وجيزة . فان وجدت حصناً آمناً . دبرت قتلهم بمكيده ماكرة . إما إذا صرفني سوء طالعي عن تنفيذ هذه المحاولة . فسوف أرفع السيف بيدي هذه وأذبحهم بنفسى مخاطرة بحياتي ، فإن روح الجرأة تدفعني إلى القوة والإقدام .

وبعد أغنية ترددها الجوقة يدخل ياسون فيعاتب ميديا على حماقتها . فقد كانت السبب في غضب الملك لكثرة ما هانت به وهددت وأندرت ، مما سمعه أهل القصر جميعاً ، وهنا ثور به ميديا ، فتهمه بالخيانة والغدر وعدم الوفاء ، ثم تعدد أفضالها عليه - مساعده في الحصول على القروة الذهبية وفرارها معه بعد غدرها بأبيها وأهلها ثم دفعها لبنات بلباس إلى قتل أبيهن - فيجيب ياسون بأنه قد كافأها على ذلك ، إذ تزوجها وأحضرها معه من بلاد البربر المميج إلى بلاد اليونان المتحضرة . فتثور به ثورة أعنف : فلا يملك ياسون إلا أن يدعى لها بأن زواجه الجاديد مصدره أنه وجد نفسه طريداً عن وطنه . وأنه ما رضى الزواج من ابنة كريبون إلا لينجب منها أولاداً يكونون أخوة لولديها فيرتفع بذلك مركزهم ومركزها . فترد عليه هازئة :
ميديا : لا . لم يكن الباعث لك هو ما زعمت . ولكنك رغبت في فراش بربرتي تنفضه

الكرامة . ليكون نعمة لك في شيخوختك .
ياسون : كلا ، لم يكن كذلك ، وثقني بأني لم أرغب في مصاهرة الملك من أجل ابنته ، وإنما - كما قلت لك من قبل - لكي أنقذك من كربتك ، وأضم إلى ولدينا أخوة من أسرة مالكة أدم بهم بيتي .

ميديا : بئس هذا اللون المقوت من السعادة ، لا أحب أن يكون لي منه نصيب ، ولا أحب الثراء الذي يمزق قلبي الدامي .

ياسون : ألا يمكن أن تغيري رغبتك ، وأن تكوني أكثر حكمة؟ لا تقبلي أعظم النعم إلى شقاء ، ولا تحسبي نفسك شقية وأنت في أعظم سعادة .

ميديا : وجه لي من الإهانات ما شئت ، فأنت هنا آمن مطمئن ، أما أنا فطريدة منبوذة عليها أن تخرج من هنا .

ياسون : أنت السبب في ذلك : فلا تلومن إلا نفسك

ميديا : ماذا فعلت ، هل تزوجت وغدرت بك ؟

ياسون : إنك تصبين أقذع الشتائم على رؤوس سادتك

ميديا : إنما تنصب نكبات بيتك على رأسي أنا .

ياسون : لن أجادلك في هذا الأمر مرة أخرى :

ولكن إن كنت ترغبين في شيء من المال

لك أو لولديك تخففين به لوعة المنفى ، فإني

على استعداد لأن أمنحك ما تريد بسخاء ،

وسوف أرسل إلى أصدقائي توصيات تنفعك ،

وهم سيقدمون لك كل صنيع كريم . أما إذا

رفضت هذا ، أيتها المرأة : فأنت حمقاء .

خففي حدة غضبك : تتحسن أحوالك .

ميديا : لن أستغل أصدقاءك : ولن أقبل شيئاً من

أموالك : لا تعطني منها شيئاً ، فإن عطايا

الرجل الخبيث ليس منها فائدة .

ياسون : ولكنى أشهد الآلهة أنى أرغب فى أن أكون
عوناً لك ولولديك ، ولكنك ترفضين ،
وإن نفسك المشتعلة بالحنق تذبذ أجباءها ،
ولن تنجى من هذا إلا شقاء أكبر .

ثم يتركها وينصرف . تتغنى الجوقة بأنشودة
أخرى ، يدخل بعدها شخص غريب ذو هيبة ووقار
فتعرف فيه ميديا الملك أيجيوس ملك أثينا فتفرح بلقائه ،
وتسأله عن سبب مجيئه إلى كورنثة ، فيذكر لها أنه عقيم
لا ينجب وأن زوجته عاقر لا تلد ، وأنه فى سبيله إلى
معبد دلفى ليستوحى كهنتها عن علاج لهذه الحالة ،
فتطمئنه ميديا ، وتذكر له أن هذا أمر هين عليها ، فإن
لديها من الأعشاب ما تقدر به على إصلاح حاله وحال
زوجته ، ولكن عليه أن يستضيفها عنده ، فإذا سأها
عن السبب قصت عليه قصتها ، فيحزن الملك أيجيوس
من أجلها ويقبل عرضها بشرط ألا تصحبه ، فهو فى
ضيافة كريون ، وإنما عليها أن تلحق به بعد سفره إلى
بلاده . وهنا تضحك ميديا وتندب بما سوف تصنعه ،
فهى قد اطمأنت إلى مكان تأوى إليه . فتبعث ميديا
بإحدى أفراد الجوقة تستدعى لها ياسون لتعلن إليه أسفها ،
فإذا وصل ياسون لقيته ميديا وهى تتظاهر بالندم على
ما فرط منها وتطلب إليه الصنح ؛ ثم ترجوه أن يتوسط
عند الملك لكى يأذن ببقاء ولديها فى كورنثة حتى لا
يذوقا مرارة النفى ، فيعدها بذلك . ثم ترجوه رجاء
آخر ، هو أن يصحب ولديه إلى عروسه بهدية منها ،
هى صدار متعدد الألوان وتاج من الذهب ، حتى
ترضى العروس بتلك الهدية فتكرم الطفلين فى غياب
أمهما . ينخدع ياسون بكلامها ويوافق على طلبها ،
ويتقدم الغلامان ويذهبان بصحبة أبيهما ومعهما
الهدية .

تنشد الجوقة أنشودة أخرى ، ثم يدخل المرئى
معلنًا :

المرئى : سيدنى ، لقد عدلوا عن الحكم الذى يقضى
ببنى ولديك ، وتقبلت العروس الملكية
هديتك جذلة مسرورة ، وأصبح ولدك
هنا فى أمن وسلام .

ميديا : واحسرتاه !
المرئى : فيم اضطرابك وقد ابتسم لك الحظ ؟ ولماذا
تشيحين بوجهك ولا تبدهجين لما حملته لك
من أنباء ؟

ميديا : واحسرتاه !
المرئى : لئى لا أجد معنى لهذا مع ما أحمل لك من
أنباء طيبة .

ميديا : ومع ذلك فإن الحسرة تملأ فؤادى .

المرئى : هل نقلت إليك ، عن غير وعى منى ، خبراً
سيئاً ، فى حين كنت أحسب أنى أسوق
إليك ما يبهجك ؟

ميديا : لقد أعانت ما تعرف ، ولا جناح عليك .

المرئى : لماذا تفضين الطرف إذن ولماذا تدرفين
الدمع ؟

ميديا : هناك ضرورة ملحة أيها الشيخ ، فقد أرادت
الآلهة كما أرادت روحى الشريرة أن يقع
ما حدث .

المرئى : لا عليك ، فإن آمالك تحيا بحياة ولديك .

ميديا : سأبعث بهما أولاً ، آه ما أتعسنى !

المرئى : لست الوحيدة التى تركت أبناءها ، وعلى
البشر القانين أن يتحملوا البلايا راضين .

ميديا : هذا ما سأفعله ، أما أنت فاذهب إلى الدار
وأعد للأولاد ما يلزمهم من حاجيات اليوم .

ثم يقبل رسول خائف مفزوع ، ينصح ميديا
بالفرار من القصر ومن كورنثة كلها ، فإذا سأته عن
السبب ، أخذ يقص عليها ما فعلته الهدية بالعروس

وأبيها . لقد فرحت العروس بالهدية فرحاً شديداً ، فلما لبستها أخذت تروح وتجيء أمام المرأة مزهوة معجبة ، وبعد قليل أحست بالصدر يضغط على صدرها ، فلما أرادت نزعها لم تستطع ، وأخذ يولمها ألماً شديداً ، لأنه بدأ يتحول إلى ثوب من نار يشوي جسدها ، كما بدأ التاج يتحول إلى سائل منصهر من الذهب يتصبب على جسدها فيحرقه ويهرا اللحم . لم يستطع أحد إنقاذها ، حتى أقبل أبوها الذي حاول ذلك وهو يصرخ ويبكي ، ولكن الصدر لصق به هو الآخر ولم يستطع أن ينفصل عنه ، وصنع به ما صنع بالعروس البائسة ، وسقط إلى جانب ابنته جثة هامدة .

تفرح ميديا فرحاً شديداً لهذا الانتقام المروع ، وتخبر أفراد الجوقة بأنها ستقتل ولديها إمعاناً في إيذاء ياسون زوجها الخائن . يقبل الولدان فتأخذ ميديا في توديعهما وداعاً مؤثراً ، ثم تنطلق بهما إلى داخل القصر حيث تدبجهما واحداً بعد واحد .

يقبل ياسون باحثاً عن ميديا المتوحشة التي قتلت عروسه وأباها الملك ، فيفاجئه أفراد الجوقة بنجر قتلها ولديه فيكاد يجن ، ويصرخ قائلاً :

ياسون : أيها الأتباع ، افتحوا الأبواب في الحال ، واسمحوا لي بالدخول لأرى هذا الشر المستطير - ممتل ولدي - ولأقتلها عقاباً لها .

تفتح الأبواب وتظهر ميديا وقد ركبت عربة خرافية ترف في الهواء ويجرها أفوانان كبيران وقد أخذت معها جثتي ولديها ، فرد عليه ساخرة :

ميديا : لماذا تفرع الأبواب على هذا النحو وتحدث كل هذا الضجيج ؟ هل تبحث عن ولديك وقد أصبحتين ، وعنى بعد أن ارتكبت الجريمة ؟ كف عن هذه الجلبة وتحدث بما تريد إن كان لك معنى أمر ما ؛ ولكنك

لن تمسك بي أبداً ، فإن أبي - الشمس - قد أماني بعربة تقيني من كل بلد يعاديني . ياسون : يا لك من امرأة بغیضة ! إن الآلهة تمقتك وكذلك أنا وجميع الجنس البشري أي ولدي ، لقد صادفنا أمماً شريرة .

ميديا : أي ولدي ، لقد قضت عليكما حماقة أبيكما ياسون : ولكن يمانى لم تطعنهما .

ميديا : ولكن طعنهما حمقك وزواجك الجديد ؟ ياسون : أمن أجل هذا الزواج قتلت ولدي ؟

ميديا : أو تحسب هذا هيناً على المرأة ؟ ياسون : إنه لكذلك إذا كانت المرأة عاقلة ؛ ولكن كل شيء لديك شرير .

ميديا : لقد قضى على ولديك ، وسيمزق موتهما قلبك .

ياسون : إن شبحيهما سيصبان اللعنة عليك . ميديا : إن الآلهة العادلة تعلم أينأ بدأ هذه الشرور .

ياسون : كما تعلم أيضاً قلبك اللعين . ميديا : إني أبغضك ، كما أبغض نباحك الكريه .

ياسون : وأنت كذلك بالنسبة لي ، ولذلك فلينته الأمر بسرعة .

ميديا : كيف ؟ ماذا أفعل ؟ فإني أود هذا من صميم فؤادي

ياسون : أعطني جثتي ولدي كى أواريهما التراب وأبكيهما .

ميديا : هذا لن يكون ، سوف أدفنها بيدي هذه فوق التل الذي يبارك أرضه معبد الإله هيرا حتى لا ينالها غضب الأعداء ويسئ إلى

رفأتهما ويخرجهما من قبريهما ياسون : ويلي ! يالى من بائس ! إني أتوق إلى تقبيل ثغرى ولدي وإلى معانقتهما .

ميديا : الآن توجه إليهما الخطاب وتود معانتهما ،
وكننت بالأمس تريد أن تبعدهما عنك .

ياسون : أعطني إياهما حق الآلهة لألمس بشرة والدي
الناعمة .

ميديا : كلا ، لن يكون هذا . وما كلامك إلا هباء
منثور .

وهكذا ترفض ميديا أن تسمح له حتى بوداع
ولديه وتقبيلهما ، وذلك إمعاناً في تعذيبه والتنكيل به .
ثم تنطلق عربية ميديا في الهواء . تاركة ياسون يبكي
وينتحب ويشهد الآلهة على أفعال ميديا القاسية .

إن مسرحية ميديا ، على هذا النحو ، تعتبر دراسة
عميقة لزواج غير متكافئ بين زوجين مختلفين في كل
شيء تقريباً ، فهذا ياسون رجل أناني مغالط . لا يجب
لأنا نفسه ، فهو على استعداد دائماً لأن يقبل كل ما تقدمه
له ميديا من خدمات . حتى ولو كان سبيل هذه

الخدمات ارتكاب بعض الجرائم ، طالما لا تقع عليه
مشولية أى عمل تقوم به ميديا ، كما أن زواجه منها
لم يكن إلا بدافع مصلحته الشخصية ، ووجه لها لم يكن
لأنا نزوة ورغبة في امتلاك جسدها . أما ميديا فهي
المرأة البدائية الفطرية ، التي تمنح كل كيائها وروحها
للرجل الذي تحب ، وهي على استعداد دائماً لأن
ترتكب أبشع الجرائم في سبيل من تحب وتهوى ، ولكن
إذا اكتشفت أنها مخدوعة في حبها مطعونة في كرامتها
فإنها - وقد استولى عليها بغض لا يقبل عن الحب عنفاً
وقسوة - تنقلب إلى وحش كاسر لا يستطيع أن يقف
أمام ضراوة انتقامها أى سبيل حتى ولا عاطفة الأمومة .

لقد بلغ يوريبديس القمة في تحليل شخصيات هذه
المسرحية ، وعلى الأخص شخصية ميديا ، التي أبدع
في وصف مشاعرها وتعمق في تصوير انفعالاتها بصورة
دقيقة رائعة - كما كان بارعاً في السر بأحداث المسرحية
نحو تلك النهاية الرهيبة التي أنهى بها مسرحيته .

سبحان

بدائع الزهور في وقائع الدهور لابن اياس

بمستلم

الدكتور محمد مصطفى زليخة

رئيس قسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة القاهرة سابقاً

الانهيار ، لم يلبثوا أن زالوا زوالهم المعروف ، في أعقاب
وقعة دابق شمالى حلب ، أوائل القرن السادس عشر
الميلادى .

وأطل محمد أحمد بن اياس المصرى الجركسى
الأصل على تلك الحوادث الراكضة من نافذة الطبقة
المملوكية الأميرية التى انحدر منها ، وكان بيده العنق
قلم رفيع مطواع طويل البال ، وبيده اليسرى كتابه
بدائع الزهور ، يسجل فيه أركان التاريخ المصرى منذ
الخليقة على حد قوله ، ويتدرج فى الكتابة من اختصار
إلى تطويل وتفصيل يفيض بما رأى أو سمع أو خبر
بنفسه من حوادث عصره ، أو بعبارة أدق عصر سيطرة
السادة العثمانيين وحكومتهم الأولى فى مصر . ولذا جاء
هذا الكتاب ببلغ الدلالة على عنوانه ، من حيث المساحة
الزمنية والمعنى والمرمى والمحتوى والختام .

غير أن الجذور العائلية الجركسية التى انحدر منها
محمد أحمد بن اياس ترجع إلى ما قبل سيطرة العثمانيين
وأيامها فى مصر بمائة وخمسين سنة على الأقل ، وهو
ما لا تستطيع عائلة مملوكية أن تدعيه لنفسها إلا فى القليل
النادر ، نظراً لاستناد الجهاز المملوكى كله إلى طبقة
عسكرية إقطاعية أجنبية متجددة ، ينهى أفرادها بانتهاء

عاش . مؤلف كتاب بدائع الزهور فى وقائع
الدهور - وهو المؤرخ المصرى محمد أحمد بن اياس -
خلال عصر شهدت أو اخره انقلاب الحال فى مصر من
سلطنة مملوكية متعالية ، ذات سلطان وبلاط وعاصمة
هى القاهرة ، إلى ولاية عثمانية مختنضة ، ذات وال
عثمانى يحى إليها ويروح منها أو عنها حسب مشيئة مصدرها
السلطان ابن عثمان ، على قول المؤرخين المصريين فى
ذلك العصر . وهذا الوضع الزمنى وحده يجعل حياة
ابن اياس تصويراً حياً للمجتمع المملوكى المصرى قبيل
غروبه التاريخى ، كما يجعل الجزء المعاصر من كتاب
بدائع الزهور مادة فريدة فاصلة واحلة بين المرحلتين
المملوكية والعثمانية فى تاريخ مصر الطويل .

على أن انقلاب الحال فى مصر زمن ابن اياس لم يكن
وليد عشية وضحاها ، أو نتيجة انتصار العثمانيين على
المماليك فى وقعة حربية حاسمة فحسب ، بل ثمرة سنوات
وسنوات غابرة من الحكم المملوكى الذى جعل من مصر
والشام معها أداة لخدمة مصالح السلاطين المماليك وأمراءهم
واتباعهم ، داخلياً وخارجياً ، حتى إذا فقد المماليك
روح عصبيتهم وطاقتهم على البقاء والاستمرار والمقاومة ،
وأخذت فئاتهم تتناحر متسابقة - وهى لا تدرى - نحو

حياتهم ، أو حياة أبنائهم على أطول تقدير ، بخلاف ما اتفق لأسلاف محمد أحمد بن اياس .

ومن أوائل تلك الجنود العائلية التي نبت منها محمد ابن اياس أن جده لأمه ، واسمه ازدمر العمري الناصري أبو ذقن ، جاء إلى مصر رقيقاً مملوكاً بين مشتريات السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، وانتسب إليه كالمعتاد ، ولم يلبث هذا المملوك أن تدرج في مراتب الإمرة الصغرى والكبرى حتى صار من كبار الأمراء زمن السلطانين حسن وشعبان ، وتولى في مدة حكمهما وظيفة أمير سلاح ، وتقلب في نيابات صفد وطرابلس وحلب ، واختاره السلطان شعبان أخيراً لنيابة دمشق ، غير أن الموت عاجله وهو في الطريق إليها سنة ١٣٦٦ م . ولدينا معلومات متشابهة ولكنها غير كثيرة بصدد جد محمد بن اياس لأبيه ، واسمه اياس الفخري ، وهو من ممالك السلطان برقوق ومشترياته الجراكسة الأجلاب الجدد . وبلغ هذا المملوك كذلك مرتبة الإمرة سريعاً ، وتولى وظيفة الدوادار الثاني زمن السلطان فرج ابن برقوق ، ولعل استمراره في هذه الوظيفة الصغيرة ، ثم عزله عنها وبقائه بعد ذلك خالياً من أى عمل رسمى حتى وفاته ، هو الذى جعله بعيداً عن أقلام المعاصرين من المؤرخين . ولو أراد محمد بن اياس أن يترجم لذين الجدين لوجد مادة كافية ، ولكنه لم يحاول شيئاً من ذلك فى أى كتاب من كتبه ، بل يبدو كأنما تعمد الإقلال من الإشارة إليهما ، لا لشيء سوى أنه كان مقتصداً فى الكلام عن أهله على وجه التعميم .

وينطبق ذلك كله على ما أورده محمد أحمد بن اياس عن والده أحمد الذى كان من فرقة أولاد الناس فى المجتمع المملوكى ، أى أنه كان من أفراد الفرقة المملوكية التى شملت أبناء الأمراء من الممالك المندرجين بالوفاة ، وهى فى الواقع فرقة على حافة المجتمع المملوكى ، وأخبار أفرادها لا تصل إلى كتب الحوليات التاريخية أو كتب التراجم والطبقات . لصدآلها فى الموازين المملوكية ،

إذ جرت العادة أن يعطى للواحد منهم إقطاع بإمرة خمسة رعاية لسلفه ، بشرط أن يندمج فى الرديف السلطانى زمن الحرب ، ويكون صالحاً للخدمة فى إحدى الوظائف المدنية الصغرى زمن السلم . وذكر محمد بن اياس عن أبيه أحمد هذا أنه كان من مشاهير أبناء الناس ، كثير العشرة للأمراء وأرباب الدولة ، وأنه عاش نحواً من أربع وثمانين سنة ، وأنه أنجب فى حياته الطويلة خمسة وعشرين ولداً : ما بين إناث وذكور ، وذلك دون أن يشير إلى ترتيبه هو فى هذه الذرية العامرة ، ما عدا أنه ولد سنة ١٤٤٨ م ، وأنه لم يبق من أخواته وإخوته بعد وفاة والده سوى بنت واحدة وصبيين اثنين وهما محمد بن اياس نفسه وأخوه يوسف . ونشأ محمد بن اياس كأبيه من قبل فى محيط فرقة أولاد الناس ، على حافة المجتمع المملوكى ، ولذا لم يصل إلى الباحثين من أخباره فى هذه المرحلة أو غيرها من مراحل حياته سوى ما سجله هو من إشارات ترجمية عابرة فى مؤلفاته . والواقع أن أحداً من معاصريه أو لاحقيه لم يترجم له بكثير أو قليل ، وأن مبلغ ما يعتمد عليه الباحث لإنشاء ترجمة لهذا المؤرخ الكبير لا يعدو نطقاً مبعثرة فى كتبه التى ألفها ، وعبثاً يرود الباحث غير ذلك من الكتب المعاصرة والمتأخرة ، وهى مؤلفات الشيخين جلال الدين عبد الرحمن السيوطى وعبدالباسط ابن خليل بن شاهين الحنفى ، وهما من أساتذة ابن اياس ، ثم مؤلفات السخاوى وانغزى والأعظمى والبنمى والحجى والمرادى ، وهم أصحاب كتب التراجم والسير للقرون التاسع والعاشر والحادى عشر والثانى عشر الهجرى .

على أن فقدان هذه الترجمة لابن اياس لا يعجز الباحث أو يعيبه عن محاولة الكتابة فيه ، بل هو خسارة مشوبة بربح سلبى ، إذ يغدو الاعتماد فى الكتابة مرتكزاً إلى ما هنالك من إشارات لابن اياس عن نفسه ورجال عصره فيما ألف هو من كتب ، فيستشف الباحث منها موقفه من الحوادث . ويدرك منها بعض دخائل شخصيته

وملاح أخلاقه . ومن تلك الإشارات أن ابن اياس عاش طول حياته كأبيه أحمد في فرقة أولاد الناس ، وتمتع منذ شبابه بإقطاع مشابه لإقطاع أبيه ، فساعده ذلك الإقطاع على ممارسة علوم عصره ولا سيما الأدب والشعر والتاريخ . وعاش عيشة راضية جانحة إلى شيء من التصوف ، دون أن يتطلع أو يتدرب على وظيفة مستقبلية معينة ، من بين الوظائف الإدارية الصغرى المخصصة لطبقته . وحج ابن اياس إلى مكة والمدينة وهو في الثلاثين من عمره ، وعاد من الحج إلى حياته الراضية على حافة المجتمع المملوكي ، على عكس أخيه الذي مال إلى فنون الحرب ، وتعلم فن الزردكاشية ، أى المدفعية ، وصار يعرف باسم يوسف الزردكاش ، وعلى عكس صهره قرقماس المصارع الذي كان أميراً من أمراء العشرات في الجيش المملوكي ، ومعلماً خبيراً محرفة المصارعة . والراجح الواضح من مؤلفات محمد أحمد ابن اياس ، وهى المصدر الوحيد لكل ما هو معروف عنه ، أنه عاش تلك السنوات التكوينية من حياته في أرض الحمول ، على قول المتصوفة ، أى أرض الهدوء والقناعة وعدم الحاجة إلى الجرى وراء الصيت والوظائف وأشبهائها .

ووافقت تلك السنوات التكوينية من حياة محمد أحمد بن اياس مرحلة معروفة في التاريخ المصرى بكثرة الفن وقلة السلاطين القادرين على مواجهة تلك الفن وإخادها ، على أن أهم ما حدث في تلك السنوات لم ينبع من مصر بل جاء إليها من بلاد ابن عثمان حين افتتح السلطان محمد الفاتح العثماني مدينة القسطنطينية ، وازدانت القاهرة بالزينات والأفراح ثلاثة أيام ، وكان محمد بن اياس وقت ذاك في الخامسة من العمر ، والسلطان المملوكي اينال في الرابعة والسبعين من عمره ، وهو شيخ ضعيف شاب قرناه منذ حوالي ربع قرن من الزمان ، لا يعرف شيئاً من القراءة أو الكتابة ، وليس له صفة بارزة سوى عجزه التام عن كبح ثورات

مملكه الجدد وفضائعهم في شوارع القاهرة ، وهم الأجلاب أو الجلبان في المصطلح المعاصر . وأعقبت أيام هذا السلطان الهين اللين - على قول ابن اياس نفسه - سلطنة خشقدم الذى طفحت أيامه كذلك بثورات جلبانه وغيرهم من طوائف المماليك الشاردة عن الطاعة السلطانية . وظل الحال على ذلك المنوال المزعج حتى جاء إلى السلطنة قايتباى المحمودى سنة ١٤٦٨ م ، وهو رجل له خبرة واسعة بشئون الحكم ، وكان محمد ابن اياس وقتذاك في العشرين من عمره . وجعل قايتباى من مملكه الجلبان أداة ، لا لإزعاج القاهريين في حياتهم اليومية ، بل لكسر شوكة الطوائف المملوكية الأخرى ، واستطاع بذلك أن يدير دفة الدولة المملوكية لإدارة ناجحة مدة ست وعشرين سنة ، أى حتى وفاته سنة ١٤٩٦ م ، وكان محمد ابن اياس وقتذاك في السادسة والأربعين من العمر .

وفي أواخر عصر السلطان قايتباى بات العداء العثماني سافراً ضد الدولة المملوكية ، بسبب انتصار المماليك على العثمانيين في أطراف آسيا الصغرى خمس مرات في خمس سنوات متتالية ، كما غدا الخطر البرتغالي على التجارة المملوكية الهندية واضحاً كل الوضوح ، بعد أن دار البرتغاليون حول رأس الرجاء الصالح ، ووصلوا إلى شواطئ الهند ، وأنشأوا لتجارهم محطات على الساحل الهندى - والخليج العربى الفارسى ، بل حاولوا دخول البحر الأحمر من ناحية عدن ، وذلك في عصر السلطان قانصوه الغورى . وهكذا اختتم القرن الخامس عشر الميلادى في مصر بما فيه من خير وشر ، وقابلية ظاهرة واضحة لآئحة نحو الجانب الثانى من هذين الجانبين .

تلك بعض معالم المحيط المملوكى المتلاطم الذى عاش فيه محمد بن اياس سنوات نضجه ، إذ أدرك الثانية والخمسين من عمره عند مطلع القرن السادس عشر الميلادى ، وشهد الحوادث العالمية المتقدمة من نافذته المملوكية المصرية . ولم يكن ابن اياس من أهل السيف

والإمارة فهذه الانتصارات المملوكية العسكرية على
العثمانيين ، أو من أهل التجارة والمال فترعجه حركات
البرتغاليين في المحيط الهندي بل يبدو واضحاً في ضوء
إنتاجه والترتيب الزمني لهذا الإنتاج أنه كان منصرفاً كل
الانصراف حوالى ذلك الوقت إلى رسم الخطوط
والمقاييس النسبية لمشروع كتابه بدائع الزهور ، وذلك
بعد قراءة واسعة في عدد كبير من المصادر العربية في
التاريخ المصرى من عصر صدر الإسلام إلى عصره ،
على حين كان عاكفاً على تسجيل حوادث عصره سنة
بعد سنة وشهراً بعد شهر على قوله . لئلا يكون تسجيلاته على
أهبة للتدوين في مواضعها حين الوصول إليها في الأجزاء
المعاصرة من كتابه .

وهنا يتحول كاتب هذه السطور مؤقتاً عن مقعده
من هذا المقال ، ليشارك مع القارئ في الاستماع إلى
شرح ابن اياس لأغراضه من تأليف هذا الكتاب .
ونصه بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على
النبيين والمرسلين : « وبعد فهذا جزء من كتابنا المؤلف
في التاريخ المرسوم ببدايع الزهور في وقائع الدهور .
وقد أوردت فيه فوائد سنوية ، وغرائب مستعذبة
مرضية ، تصلح لمسامرة الجليس ، وتكون للمنفرد
كالأنيس . وقد طالعت على هذا التاريخ كتباً شتى نحو
سبعة وثلاثين تاريخاً ، حتى استقام لى ما أريد وقد
توخيت فيه أخبار مصر ، وأوردت ذلك شيئاً فشيئاً على
الترتيب ، قاصداً فيه الاختصار ، فجاء بحمد الله ليس
بالطويل الممل ، ولا بالقصير المخل ، وذكرت فيه
ما وقع في القرآن العظيم من الآيات المكرمة في أخبار
مصر ، كناية أو تصريحاً ، وما ورد فيها من الأحاديث
الشريفة النبوية في ذكرها . وما خصت به من الفضائل ،
وما فيها من المحاسن دون غيرها من البلاد ، وما اشتملت
عليه من عجائب وغرائب ووقائع وغير ذلك ، ومن
نزلها من أولاد آدم ونوح عليهما السلام ، ومن دخلها من
الأنبياء عليهم السلام ، ومن ملكها من مبتدأ الزمان من

الجبابرة والعمالقة واليونان والفراعنة والقبط وغير ذلك ،
ومن وليها في صدر الإسلام من الصحابة والتابعين
رضوان الله عليهم أجمعين ، ومن وليها من طائفة
الأخشيديين والفاطميين العبيدية ، ومن وليها من بنى
أيوب وهم الأكراد ، ومن وليها من ملوك الترك
والجراكسة إلى وقتنا هذا ، وهو افتتاح عام إحدى
وتسعمائة ، ومن كان بها من الحكماء والعلماء والفقهاء
والمحدثين والقراء . ومن كان بها من الصلحاء والزهاد ،
ومن كان بها من الشعراء وغير ذلك من أعيان الناس ،
وقد بينت ذلك في تراجمهم من مبتدأ خبرهم وذكر
أنسابهم ومدة حياتهم إلى حين وفاتهم . حسبما يأتي ذلك
في مواضعه على التوالي من الشهور والأعوام .

ويتضح من هذه العبارات التقديمية وغيرها من
الإشارات التي أودعها محمد أحمد بن اياس في مواضع
أخرى من بدائع الزهور في وقائع الدهور أنه أراد أن
يجعل من كتابه هذا تاريخاً لمصر منذ أقدم العصور إلى
عصره ، وأنه قرأ من أجل ذلك عدداً كبيراً من
المصادر الأصلية والفرعية في التاريخ المصرى منذ ابن
عبد الحكيم إلى ابن تغرى بردى ، بل لم يحجم عن قراءة
الموسوعات التاريخية الكبرى من المسعودى وابن عساكر
وابن الأثير والذهبي . والمعروف نقلاً عن الأجزاء
المقطوع بوجودها من المخطوطة الأصلية التي كتبها
ابن اياس بيده ، أنه بدأ في تأليف هذا الكتاب الكبير
حوالى سنة ١٤٩٣ م ٨٩٩ هـ ، وهو في سن الخامسة
والأربعين ، وأنه انتهى من الجزء الرابع منه في مطلع
سنة ١٤٩٥ م ٩٠١ هـ ومن الجزء الخامس في أواخر
تلك السنة نفسها . ومن الجزء الثامن في أواسط ١٥٠٧ م
٩١٣ هـ . ومن الجزء التاسع في أوائل سنة ١٥٠٨ م
٩١٤ هـ .

ثم حدث لابن اياس في منتصف تلك السنة ما عكر
عليه صفو حياته الهادئة ، وكان كفيلاً بتعطيل كتابه عن
الإكمال ، وحرمان تراث الإنسانية من الأجزاء التالية

الثمانين من العمر كأبيه من قبله ، بدليل تدوينه في آخر الجزء الحادي عشر أنه سوف يتلوه بالجزء الثاني عشر . غير أن ابن اياس مات في السنة التالية ، وهو في السابعة والسبعين ، وليس من المعروف هل أدركه الموت قبل أن يبدأ في تحرير هذا الجزء الثاني عشر ، أم أنه افتتح هذا الجزء وكتب منه صفحات ضاعت على الباحثين ، ولم يعثر عليها أحد حتى العصر الحاضر .

ثم تناول النساخون هذا الكتاب ، فنقلوا منه نسخاً بعضها كاملة وافية ، وبعضها مختصرة ناقصة ، ومن إحدى النسخ الناقصة تم طبع هذا الكتاب في مطبعة بولاق الأميرية في أواخر القرن الماضي ، فجاءت هذه الطبعة بعيدة عن النسخة الأصلية ، خالية من أهم أجزائها . ثم أدركت جمعية المستشرقين الألمان في استامبول هذا النقص : فنشرت بألمانيا ثلاثة أجزاء من النسخة الكاملة كما نشرت الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة جزءاً واحداً منها ، بتحقيق وتقديم الدكتور محمد مصطفى مدير المتحف الإسلامي بالقاهرة سابقاً ، وذلك بعد اشتراكه في تحقيق الأجزاء الثلاثة المشار إليها . غير أن نيران الحرب العالمية الثانية أكلت الأجزاء التي نشرتها جمعية المستشرقين الألمان ، فاتجهت الجهود إلى إعادة طبع الكتاب كله من الأجزاء المقطوع بوجودها من المخطوطة الأصلية ، مع تكميل الأجزاء الناقصة من نسخة خطية كاملة منقولة من هذه المخطوطة الأصلية . وأسهمت في أوائل ثمرات هذا المشروع العلمي الجليل كل من وزارة التربية والتعليم ، ووزارة الثقافة والإرشاد القومي والجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة ، كما أسهمت فيه دار بريل الهولندية للنشر في ليدن ، والجمعية التاريخية الباكستانية في كراشي ، واتحاد البحوث العلمية بمنطقة شمال الرين في فستفاليا ، ودار النشر فرانتز شتاينر في فسبادن ، والآمال معقودة على ترويج هذه الجهود بالنجاح التام ، وإخراج طبعة نهائية وافية من هذا الكتاب الطويل ، من أوله القديم إلى آخره المعاصر .

من ذلك الكتاب : وهي الأجزاء التي يكاد ينفرد بها ابن اياس في التاريخ المصري . وذلك أن أحوال السلطان قانصوه الغوري تأزمت بسبب ضيق سبل المال اللازم للصرف على ممالিকে ، فعمد إلى إخراج أولاد الناس عن إقطاعاتهم ، كما قطع الرزق الأحباسية والأوقاف عن أهلها ، وأطلق للمالিকে العنان للهجوم على أصحاب تلك الإقطاعات والأحباس والأوقاف في بيوتهم ، وبأخذوا منهم مناشيرها وأوراقها ووثائقها غصباً وضرباً ، إذا اجتاج الأمر إلى الغضب والضرب . ونال ابن اياس من تلك الكارثة ما نال غيره من أبناءفرقة ، فذهب عنه إقطاعه إلى أربعة من صغار المالك بمكاتبات سلطانية ، مما يدل على أن إقطاعات أولادالناس لم تكن صغيرة أو حقيرة ، برغم ضآلتها النسبية في التوزيع الإقطاعي المملوكي ، بل استطاع محمد بن اياس بفضل حصيلة إقطاعه مثلاً أن يعيش عيشة راضية ، وأن يتوفر على الكتابة والتأليف ؛ وكان ضياع هذا الإقطاع منذراً بخسارة تاريخية كبرى . غير أن من حسن الحظ أن محمد بن اياس لم يبق مدة طويلة بعيداً عن إقطاعه ، إذ قدم للسلطان الغوري أوائل سنة ١٥١٠م ، أي ٥٩١٥هـ ، قصة يشكو فيها حاله ومآله ، وقدمها إليه وهو في طريقه إلى ميدان القلعة للعب الكرة بالصواجلة - (البولو) : فاستجاب السلطان قانصوه الغوري إلى شكواه ، ورد عليه إقطاعه ، وربما كان ذلك كله بفضل أخيه يوسف الزردكاش الذي كان من المعروفين للسلطان الغوري ، بسبب مهارته الكبيرة في فنون الزردكاشية .

وكيفما كان الأمر فالمعروف أن محمد أحمد بن اياس مضى بعد ذلك جاداً في تأليف كتابه ، فوصل فيه إلى الجزء العاشر في مستهل سنة ١٥١٦م - ٥٩٢٢هـ ، وإلى الجزء الحادي عشر آخر يوم من سنة ١٥٢٢م - (٥٩٢٨هـ) ؛ وكان ابن اياس وقت ذلك في السادسة والسبعين ، وفي صحة جيدة متفائلة بطول البقاء ومناهزة

ذلك أن أهمية هذا الكتاب وأشباهه من المصادر التاريخية الكبرى لا تقتصر على الأجزاء المعاصرة ، بل تتعدى في كثير من الأحيان إلى الأجزاء غير المعاصرة التي نقل المؤلف مادتها نقلاً حرفياً أو تلخيصاً من كتب السالفين البعيدين والقريبين ، ثم ضاع بعض هذه الكتب السالفة ، بحيث أصبح المنقول منها هو كل ما لدينا من مادتها الأصلية ، وسوف يدل نشر الأجزاء الأولى المرتقبة من الطبعة الوافية من كتاب بدائع الزهور على احتواء تلك الأجزاء على متون كثيرة ضاعت أصولها . على أن الأجزاء المعاصرة من كتاب بدائع الزهور هي موضع الأهمية ومنبعها الأول والأخير ، وتبتدى هذه الأجزاء من حيث انتقل ابن اياس في كتابه نهائياً من مرحلة الاعتماد الكلي على كتب السالفين إلى مرحلة الاعتماد على المعاينة والتجربة والمشاهدة ، وتسجيل أخبارها المعاصرة بنفسه . وهذا الانتقال واضح من محتويات بدائع الزهور من سنة ١٤٦٨ م (٨٧٢ هـ) فصاعداً ، وهي السنة التي افتتح بها السلطان قايتباي عهده المديد ، وابتدأ عندها ابن اياس أوائل العشرينات من عمره الطويل . ومن سعيد المصادفة أن كانت هذه السنة - هي التي انتهى فيها ابن تغري بردى من كتابه النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، وبدا غدت حلقة السنوات التالية لتلك السنة من كتاب بدائع الزهور خاتمة مكتملة لمجموعة الحلقات المعاصرة في التاريخ المصري المملوكي ، من ابن واصل إلى ابن اياس .

ولزم محمد ابن اياس جميع ما يلزم في صناعة التاريخ في عصره من طريقة الحوليات الشائعة وقتذاك ، والتي ورثها عن أسلافه المباشرين ، مع شيء من الفارق الجزئي الشكلى لا الجوهرى ، فدوّن عهود السلاطين سنة بعد سنة في الأجزاء غير المعاصرة ، ثم انتقل إلى التدوين شهراً بعد شهر في الأجزاء المعاصرة ، ثم يوماً بعد يوم في الأجزاء الأخيرة ، وبدا جند الأخبار تجنيداً ، وشحنها شحنات ، حسبما اتفق من وقوعها ، فأورد أخبار

السلاطين والخلفاء والأمراء من ساطنة وولاية وعزل ووفاة ، وذكر أحوال الفئات المملوكية من ثورة أو ركود ، وكتب في النظم الإدارية والأحوال الاجتماعية والأعياد الدينية وغير الدينية ، ووصف المواكب والأسمطة السلطانية ، ومواسم لعب الكرة والصيد وسجل مناسيب النيل زمن الفيضان والتحاريق ، وذكر الأرصاد الجوية من خسوف القمر وكسوف الشمس وهبوب الرياح وسقوط الأمطار ، وشرح أحوال العلماء والأدباء والشعراء والمؤرخين والأعيان والتجار ، وترجم للمستوفين منهم ترجمة طويلة أو قصيرة حسب المقام . وذكر المذثثات والمباني السلطانية والأميرية من مساجد وعمائر ورباع وقباب ومدافن ، وتتبع أخبار الأسعار اليومية وشئون المحاصيل والمسكوكات من الذهب والفضة والنحاس ، وذلك دون تفرقة بين ما هو مقدمة وما هو نتيجة ، ودون اعتبار لمقتضيات الترابط التاريخي بين حوادث أيام معينة وحوادث إخوتها من الأيام السابقة أو اللاحقة ، ما عدا وفات اعتاد ابن اياس تطريزها بأشعار أو أزجال أو مواويل مناسبة من نظم أصدقائه من شعراء ذلك العصر ، أو من نظمه الشخصى وهو غير قليل .

والموقع أن منظومات ابن اياس بالذات توجب شيئاً من الالتفات ، فمنها ما هو أمدوحة أو مرثية لسلطان أو أمير ، ومنها ما هو تهنئة بشفاء من مرض ، أو نجاة من محنة ، ومنها ما هو نقد أو تعقيب على بعض الأعمال السلطانية أو الأميرية أو غيرها من أعمال كبار الموظفين في شئون الحكم والإدارة والقضاء . وهذه تدل في مجموعها الكلي على أن ابن اياس عاش ، لا على حافة المجتمع المملوكى كما تقدم ، بل في وسط البلاط السلطاني ، متصلاً ببعض رجاله البارزين ، كما كان أبوه من قبل ، وكما هو واضح من ثنايا كتابه بدائع الزهور في وقائع الدهور . فهل نستخلص من هذه القرائن الشعرية والشخصيات المتعلقة بها أن ابن اياس

أحب أن يكون معروفاً بقربه من البلاط السلطاني ورجال الحكم ، مع عزوفه أو بعده عن وظائف الدولة صغيرها وكبيرها ؟ أو أنه أراد أن يكون معروفاً بين أعلام المؤرخين المعاصرين - وكلهم من أرباب النظم والشعر ، فضلاً عن التأليف في التاريخ - بأنه لا يقل عن أحد منهم في هذا وذاك ، بل يزيد عليهم بشيء من النجديد في الكتابة التاريخية ، وأولئك هم أولاً شيخاه عبدالرحمن السيوطي وعبدالباسط بن خليل اللذان يستشهد كثيراً بأقوالهما ، ويذكرهما في كثير من الاحترام والتقدير وعرفان الجميل ، ثم ثانياً زملاؤه خليل بن شاهين الصفوي ، وعبدالرحمن السخاوي ، ويوسف ابن تفرى بردى ، وابن الصيرفي ، وابن طولون . أو نقول بأن ابن اياس أراد أن يكون معدوداً بين الأدباء المشهورين في ذلك العصر ، وهم بدليل أسماؤهم خليط بعضه من أولاد الناس مثل ابن اياس نفسه ، وبعضه من أبناء العلماء المصريين ، ومنهم الناصري محمد بن قنصوه ، وابن الحجار ، والأشمتوني ، وابن الطحان ، وابن مبارك شاه ، وابن النبيه ، وابن الشاب التايي ، والشهاب المنصوري وصفى الدين الحلبي ، وبدر الدين الزيتوني ، بدليل إيراد منظومات هؤلاء جنباً إلى جنب منظوماته في المباريات الشعرية وفي التعقيب على مادة تاريخية واحدة ؟

أو نرجح بأن ابن اياس تولى وظيفة مؤرخ الدولة في الحكومة المملوكية ، أو أنه أقام نفسه في شيء يقرب من ذلك أو آخر زمن السلطان قانصوه الغوري ، أو أنه أراد لنفسه من هذا السلطان مركزاً مشاهياً لمركز محمود العيني مع السلطان برسباي ، بدليل مدائحه الكثيرة في السلطان الغوري بعد أن أعاد إليه اقطاعه مع العلم بأن ابن اياس لم يذكر شيئاً عن تلك الوظيفة المزعومة أو ما يشابهها ، تلميحاً أو تصريحاً في مؤلفاته ، وبأن وظيفة بهذا الاسم لم تعرف في مصطلح السلاطين المماليك ، ومع العلم كذلك بأن ابن اياس كتب ترجمة موضوعية للسلطان الغوري قرر فيها أن مسأوته كانت أكثر من محاسنه .

وسوف يطالع القارئ هذه الترجمة فيما يلي ، فیری فيها قائمة طويلة لهذه المساوي ، بالقياس إلى ما ذكره ابن اياس باختصار من محاسن هذا السلطان .

غير أنه مهما يكن من ترجيح أو ميل لهذا أو ذاك أو غيره مما يحتمل أن يكون وظيفة أو شبه وظيفة لابن اياس في الخيط المملوكي ، فالراجع من كتابه بدائع الزهور في وقائع الدهور ، ومن أشعاره المبعثرة في صفحات هذا الكتاب ، فضلاً عن تعليقاته الثرية الجاسرة ، ومناسباتها الخاصة والعامة ، أنه عاش فرداً متنبعاً حوادث المجتمع المملوكي التي تقلب فيه ، وليس ذلك بصفته مؤرخاً مهتماً بتدوين الحوادث والأخبار ، بل لأنه كان رجلاً حياً حساساً بما يجري في دولة بدت عليها مخايل الزوال ، وربما كان أوضح دليل على ذلك قصيدته الطويلة بصدد ضريبة المشاهدة التي فرضها السلطان الغوري على الناس ثم ألغاهما أواخر أيامه ومرثيته التي قالها في حوادث الفتح العثماني لمصر ، وهي كذلك مذكورة في كتابه بدائع الزهور .

ومن مؤلفات ابن اياس عدا ذلك كتاب عقود الجمان في وقائع الأزمان ، وهو كتاب صغير في تاريخ مصر ، وليست له أية علاقة بكتابه الكبير بدائع الزهور في وقائع الدهور ، أو بالنسخ المختصرة المتداولة منه . ويبدو أن ابن اياس كتب هذا الكتاب الصغير أيام شبابه الباكر ، بدليل ما اتسم به عنوان هذا الكتاب من ضخامة لا تتناسب مع حجمه ومحتواه . وشبهه بذلك كتاب آخر لابن اياس في التاريخ ، وعنوانه نزهة الأمم في العجائب والحكم ، وهو تأليف صغير كذلك في تاريخ العالم القديم وأحواله ، وخاصة مصر وأحوالها وحدودها ومعادنها ونيلها وزراعتها ، ونزول العرب في ريفها واقطاعاتها . ويتبع هذه المؤلفات الصغيرة كتاب مرج الزهور في وقائع الدهور ، وهو تأليف عامي في قصص الأنبياء والرسل ، ولعله كذلك من أوائل مؤلفات ابن اياس ، بدليل ذكر شتوياته في الفصل السابع من الجزء

أن يدانيه فيهما معظم المؤرخين .

ويبدو واضحاً من محتويات بدائع الزهور أن ابن اياس كان على جانب من القدرة في التفكير والنقد، ولم يتقنع بابراد الحوادث والوقائع على وتيرة أغلب السالفين من المؤرخين، بل وقف بين الحادثة والأخرى يشرح ويفلسف، مع شيء من القسوة في الحكم والجرأة في التقدير، وربما شجعه على ذلك اتصاله ببعض أعيان البلاط السلطاني في عهود مختلفة، وهذا فضلاً عن صلته بأخيه يوسف الزردكاش الذي أمده بما جرى بالقلعة ودوائر الجيش المملوكي من أخبار، ولا سيما أخبار المدفعية التي عنى ابن اياس بتدوينها بالإشارة إلى إهمالها الغريب زمن السلطان قانصوه الغوري .

وأودع ابن اياس صفاته ومؤهلاته ونظراته وآماله في محيطه المملوكي كلها في كتابه « بدائع الزهور في وقائع الدهور »، ولا سيما في الصفحات الخاصة بحوادث الاستيلاء العثماني على مصر والشام، وهي الصفحات التي يكاد يفرد بحقائقها هذا الكتاب الكبير .

ولابن اياس في وصف الأيام العثمانية عبارات ملؤها الوطنية الحزينة على ما صارت إليه مصر من التغير، بعد ذهاب الدولة المملوكية ومجيء العثمانيين . على أنه لم ير في ذلك التغير شيئاً إلا ما جرت به المقايير التي ليس لإنسان عليها سلطان، ونسى ابن اياس أو تناسى أن سلاطين الممالك أنفسهم مسئولون إلى درجة كبيرة عما آلت إليه مصر وأحوالها من ضعف أمام الخطر العثماني الداهم . وحز في نفس ابن اياس أن مصر صارت بسبب ذلك ولاية تابعة لسلطان العثمانيين في استانبول، وهي تبعية امتدت أربعة قرون تقريباً .

وتناول ابن اياس الحكم العثماني في مصر بالنقد والسخرية لاهمال رجاله مصالح المصريين أبناء البلاد، وملاً كتابه « بدائع الزهور في وقائع الدهور » بهذه النغمة الجريئة، ولم يشترك في احتفالات العثمانيين وأعيادهم بالقاهرة، وذلك برغم ما أحاطه السيادة

الأول من الطبعة البولاقية من كتاب بدائع الزهور . ولابن اياس كذلك كتاب نشق الأزهار في عجائب الأقطار، وهو كتاب في الفلك والهيئة وتركيب الكون، وآثار مصر الفرعونية وما لوكتها الأقدمين . وفي مقدمته لهذا الكتاب ذكر ابن اياس أنه قصد بتأليفه أن يجمع فيه أغرب ما سمع وأعجب ما رأى، ولا سيما عجائب مصر وأعمالها، وما صنع الحكماء فيها من الطلسمات المحكمة، وكان فراغه من هذا الكتاب سنة ١٥١٨ ميلادية أي ٩٢٢ هجرية، وكثيراً ما استمد منه علماء أوروبا في القرن التاسع عشر، لشرح بعض نواح من تاريخ مصر القديم في زمنه . وكان فراغ ابن اياس من تأليف هذا الكتاب سنة ١٥١٨ ميلادية (٩٢٢ هـ)، أي أنه كان مشغولاً بكتابته مع الجزء العاشر من بدائع الزهور : وابن اياس وقتذاك في السبعين من العمر .

غير أن شهرة ابن اياس لا تستمد كثيراً من هذه الكتب الصغرى، بل تستند إلى كتابه الكبير، وهو بدائع الزهور في وقائع الدهور . والواقع أن هذا الكتاب كليل وحده بأن يجعل محمد ابن اياس عميداً ثالثاً بين ثلاثة العملاء من المؤرخين في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي، وهم بحسب أقدميتهم الزمنية وجدارتهم التاريخية معاً أحمد المقرئ، ويوسف ابن تغري بردى، ومحمد ابن اياس نفسه، كما أن هذا الكتاب الكبير بدوره ثالث ثلاثة من المصادر المملوكية الأصلية في ذلك العصر، بل يمتاز هذا الكتاب بأنه المصدر الوحيد أو يكاد، لحوادث عصر السلطان قانصوه الغوري وحوادث الاستيلاء العثماني على مصر، وما بعد ذلك الاستيلاء المؤسف، لمدة خمس سنين . وكل ذلك في أسلوب واضح مهذب، تسرى فيه نغمة مصرية هادئة دافئة . وهذا الأسلوب هو الذي جعل المستشرق مارجليوث يميز ابن اياس عن جمهرة المؤرخين في مصر وغيرها من البلاد العربية بقوله : إن أسلوبه في الكتابة والتأليف، وتمطه في التفكير والنقد، يتم كل منهما عن فردية واستقلال في الرأي قل

أما منبع اختيار هذه الصفحات، فهو احتواؤها على تصوير استاتيكي شامل لجميع كبار الموظفين في السلطنة المملوكية الجديدة ، قبل أن يتحركوا في دوائر وظائفهم المختلفة ، وهو تصوير يقف بالقارئ ويستوقفه ليرى منه لنفسه أن مصر المملوكية لم تكن للمصريين من قريب أو بعيد ، بل كانت لفئات من الممالك الأجانب المسيطرين بأسمائهم وأسماء زوجاتهم ورتاباتهم التركية وغير التركية على جميع شؤون البلاد الإدارية ، والاقتصادية والاجتماعية .

ويتلو هذا التصوير جملة من أخبار السلطنة المملوكية صغيرها وكبيرها ، وبعضها سياسى وبعضها اقتصادى أو غيره ، حسب اتفق من الترتيب الزمنى المطلق ، سنة بعد سنة ، وشهراً بعد شهر ، ويوماً بعد يوم ، وهو ما تجرى عليه كتب الحوليات التاريخية في جميع اللغات الشرقية والغربية في العصور الوسطى .

والمقتبس الثانى أخبار وصلت من مكة إلى القاهرة مع مبشر الحاج ، أواخر سنة ٩١٢ هـ (١٥٠٦ م) ، وهى تصف لأول مرة ، وفى قليل من التفصيل ، جميع أعمال البرتغاليين فى مياه المحيط الهندى والمداخل الجنوبية للبحر الأحمر ، منذ مجئ السفن البرتغالية من غرب أوربا إلى تلك الجهات ، عن طريق رأس الرجاء الصالح ، أى منذ عشر سنين قبل وصول هذه الأخبار الخطيرة موجزة إلى القاهرة . ويبدو من هذه الأخبار التى أوردها ابن اياس عرضاً ضمن أخبار مكة والحمل المصرى السنوى ، أن المعلومات الجغرافية المملوكية بصدد البرتغاليين وأهدافهم واتجاهاتهم كانت حتى وقتذاك ضئيلة قليلة جاهلة ، وأن إفاقة السلطنة المملوكية للخطر البرتغالى على شرايينها التجارية الواصلة وقتذاك إلى الهند جاءت متأخرة ، وكان تأخيرها هذا سبباً من عديد الأسباب التى أنزلت بأسطول مملوكى كبير هزيمة بحرية مشهورة على أيدي البرتغاليين فى المياه الهندية ، شمالى بومباى الحالية ، كما أنزلت بجيوش مملوكية بقيادة

العمانية من رهبة وخشية . ومن يدري ؟ ربما كان موقفه هذا من الحكم العثمانى وجبروته هو السبب فى اخفاء ترجمة حياته من كتب التراجم . وعلى هذا يكون ابن اياس طليعة مبكرة من طلائع الوطنية فى الشرق العربى ، وتكون الصفحات الختامية من كتابه « بدائع الزهور فى وقائع الدهور » أول صحيحة طيبة من صحىحات الاحتجاج ضد مظالم الحكم العثمانى الشهيرة فى التاريخ . وهنا يقف كاتب هذه السطور نهائياً عن الكتابة ، ليقرأ مع القارئ بضعة مقتبسات مختارة من الصفحات المعاصرة من كتاب بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، وكل مقتبس منها لمحبة قصيرة لفتح الشبهة الفكرية لقراءات طويلة مشبعة من هذه الصفحات ، لا على أنها تاريخ بالمعنى العلمى الحديث لهذا اللفظ ، بل على أنها مجموعة أخبار وحوادث متنوعة ، لتغذية المشتغلين بالتاريخ المصرى ، على اختلاف طاقاتهم واختصاصاتهم . والواقع أن هذه الصفحات المعاصرة وأشباهاها من محتويات الحوليات حقول دانية للمؤرخ السياسى والاقتصادى والاجتماعى ، وغيرهم من أصناف المؤرخين . لكن هذه الحقول متاعه المدعين المحشورين فى زمرة المؤرخين ، ويرحم الله أسلافنا ومعاصرنا الذين انتحلوا من هذه الصفحات ملازم متلاحقة أو مبثوثة متفرقة ، وخالوها تاريخاً علمياً مأخوذاً من المصادر الأصلية الكبرى ، كأحسن ما يكون التاريخ .

ومما ينبغى التنبيه إليه فى هذا الصدد ، أن المقتبسات المختارة هنا منقولة بنصها للقارئ ، من الطبعة الأخيرة من كتاب بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، مع تشريح الفقرات فى كل مقتبس منها بكثير من علامات الفصل والوصل والترقيم .

وأول هذه المقتبسات فاتحة أخبار سنة ٩٠٨ هـ (١٥٠٢ م) ، وهى السنة الثالثة من عهد السلطان قانصوه الغورى ، حين تم أمر هذا السلطان فى السلطنة ، وثبتت قواعد دولته ، فأخذ فى إعلان أسماء الموظفين لحكومته .

السلطان قانصوه الغورى نفسه هزيمة أكثر شهرة ،
على أيدي العثمانيين ، وهى هزيمة مرج دابق شمالى حلب
الشام .

والمقتبس الثالث بيان وصفى لهزيمة مرج دابق ،
وهى الهزيمة التى ختمت بخاتم الانبياء على السلطنة
الملوكية فى مصر ، وافتتحت بها السلطنة العثمانية سلسلة
انتصاراتها الزاحفة عبر الشام إلى مدينة القاهرة . حيث
أعلن السلطان سليم العثمانى نهائياً أن مصر باتت ولاية تابعة
للعثمانيين . وفى مطلع هذا البيان الوصفى تصوير للجيش
الملوكى ، وعلى رأسه السلطان قانصوه الغورى يرتب
الصفوف استعداداً للحرب والقتال ، وكأنه وحاشيته
وقادته فى موكب العودة من انتصار مملوكى كبير ، أو من
احتفال بمولد من موالد الأولياء الصالحين ، أو من يوم
الخروج لصلاة أحد العيدين . غير أنه لم تكن بضعة
ساعات حتى صار ذلك الموكب الاستعراضى الحافل
مركزاً دارت حوله معركة حامية دامية ، بدأت بمأساة
سقوط السلطان قانصوه الغورى ميتاً بالفالج فى الميدان .
وانتهت بمأساة انهزام الجيش المملوكى ورجوعه التهنقري
مفلولاً مكسوراً إلى حلب ودهشق ، ثم إلى القاهرة .

والمقتبس الرابع ترجمة طويلة للسلطان قانصوه
الغورى ، بعد وفاته فى مرج دابق ، وهى ترجمة
تحليلية ناقدة لأعمال هذا السلطان وصفاته الشخصية
والسياسية . ويبدو واضحاً من نعمة هذا المقتبس أن ابن
اياس لم يكن من المعجبين بالسلطان قانصوه الغورى ،
وأن محاسن هذا السلطان لم تكن فى نظره شيئاً بالقياس
إلى مساوئه . غير أن ابن اياس لم يكن منصفاً فى هذا
التقدير ، لأنه أغفل فيه أن هذا السلطان الطاعن فى السن
اعتلى دست السلطنة فى دولة نخرت فيها عوامل الاحتضار
والزوال منذ سنين ، وربما كانت الرغبة فى مقاومة هذه
العوامل هى التى أدت بهذا السلطان الطيب القلب إلى
اتخاذ بعض ما اتخذ من إجراءات انقاذية مالية تعسفية
كثيرة .

والمقتبس الخامس قائمة بأسماء بعض الأمراء المالك
والقضاة وكبار الموظفين والمهندسين والتجار وأساتذة
المهن والحرف والصناعات من المصريين وغير المصريين ،
ممن قرر السلطان سليم الأول العثمانى اخراجهم من
القاهرة ، ونفيهم إلى اسطنبول ، لأسباب متعددة ، وربما
كانت الوطنية المصرية أحد هذه الأسباب . وتبلغ هذه
المجموعة نحو مائة من الرجال ، ولكنها تبلغ أكثر من
ذلك ، سواء من ناحية الكم العدى ، أو الكيف الفنى ،
بدليل ما أورده ابن اياس فى كتابه ، قبل هذه القائمة
وبعدها ، من أسماء خرج أصحابها مأمورين من القاهرة
إلى اسطنبول ، فضلاً عن أن هذه الأسماء — ما تقدم منها
وما تأخر — اشتملت فى الواقع على مجموعة المهارات
الإدارية والصناعية التى اقتلعها العثمانيون من مصر ،
ليفيدوا منها فى بناء عمائرهم التى تزدان بها اسطنبول
الحالية ، ولم تكن هذه الخسارة أول الخسائر المصرية
أو آخرها ، بسبب الاستيلاء العثمانى على مصر ، وهى
تدل فيما تدل على أن مصر فقدت وقتذاك السيطرة على
مستقبلها القريب والبعيد . وذلك لمدة أربعة قرون
مظلمة ، تناول منها كتاب بدائع الزهور فى وقائع الدهور
ما لا يزيد عن خمس سنوات قصيرة : أى حتى سنة ٩٢٨ هـ
(١٥٢٢ م) وهى السنة التى توفى فيها محمد أحمد بن
اياس .

المقتبس الأول

فانحة أخبار السنة الثالثة من
عهد السلطان قانصوه الغورى

ثم دخلت سنة ثمان وتسعمائة فيها فى المحرم كان
خليفة الوقت يومئذ الإمام المستمسك بالله أبو الصبر
يعقوب بن المتوكل على الله عبد العزيز . والسلطان يومئذ
الملك الأشرف أبو النصر قانصوه الغورى .

وأما القضاة الأربعة فالقاضى برهان الدين إبراهيم
ابن أبى شريف المتدسى الشافعى والقاضى سرى الدين

عبد البر بن الشحنة الحلبي الحنفي، والقاضي البرهان إبراهيم الدميري الملكي والقاضي شهاب الدين أحمد بن الشيشي الحلبي .

فلما دخلت هذه السنة وتم أمر السلطان في السلطنة وثبتت قواعد دولته قرر الأمراء المقدمين أربعة وعشرين أميراً مقدم ألف منهم أرباب الوظائف وهم : الأتابكي قيت الرجبي أمير كبير، وقرقاس من ولي الدين أمير سلاح واصطمر من ولي الدين أمير مجلس وقاني باي قرا من ولي الدين أمير آخور كبير، وطراباي الشريفى نوبة النوب، وأزدمر من على باي دواار كبير وخاير بك من ملباي حاجب الحجاب وهو أخو قانصوه البرجي نائب الشام ، فهؤلاء أرباب الوظائف .

وأما الأمراء المقدمين الذين بغير وظائف وهم : خشكلدى البيستمي الظاهري خشقدم وقانصوه بن سلطان جركس المعروف بابن اللوقا والأمير سودون العجمي وماماي الحمدلى المعروف بجوشن وأنصباي من مصطفى وتمر الحسنى وطقطبای العلاى نائب التلعة وطقطبای من ولي الدين وهو الوزير والاستاذار ودولات باي قرموط وقانصوه من طراباي المعروف بكرت وأرزمك الشريفى الناشف وأريك من طراباي المكحل ونوروز من أربك أخو يشبك الدوادار وأبو يزيد الحمدى وعلى باي السيفى يشبك الذى كان نائب غزه وخاير بك السيفى اينال من اينال كاشف الغربية وجانبلاط الحمدى أخو قانصوه البرجي . انتهى العدد من ذلك .

ثم قرر السلطان من الأمراء الطبلخانات خمسة وسبعين أميراً منهم أرباب الوظائف عشرة وهم : عبد اللطيف الزمام والحازندار الكبير والمقر الناصرى محمد ابن السلطان شداد الشراب خاناه وجانم قريب الأشرف قانصوه خمائة أسير دوادار ثانى ومغلباي الشريفى الزردكاش الكبير وتمراز جوشن رأس نوبه ثانى وكان بردي تاجر المالميك وطومان باي قرا حاجب ثانى، وقلج من ولي الدين وأمير آخور ثانى ،

وتانى بك من يشبك محتسب القاهرة وخازندار ثانى ، وعلان والى القاهرة ويعرف بعلان من قراجا وقانصوه من دولات بردي استادار الصحبة ، فهؤلاء أرباب الوظائف .

وأما الأمراء الذين بغير وظائف فهم : قرقاس الشريفى ، وكان الأشرف جان بلاط أنعم على خشكلدى من ولي الدين بتقدمة ألف وعلى قرقاس الشريفى فلم يتم لها ذلك من بعده وآل أمرهما إلى امرة طلبخاناه ، وأزدمر من يشبك وخشكلدى من ولي الدين وقانصوه من برديك وجانى بك من أزدمر وبرسباي العلاى وطوخ الحمدلى الذى كان نائب القلعة وقانصوه الإبراهيمى وتانى بك المعروف بالأبيح وتانى بك النجمى وقيت الأحول ويشبك من تبوك وبرقوق من خججا بردي وشاد بك الناصرى وجانبای الحمدى وجان بلاط من ولي الدين أيضاً وقرقاس من يشبك وتمر باي من سيباي وبكيبلاط من أقباي وقاني باي من يشبك وجانم الإبراهيمى وأربك الشريفى ومصر باي الشريفى وطومان باي من طوبزه ونوروز الشريفى وبلاط من حيدر ومامش الرجبي وكرتباي من حيدر ومغلباي من نخججا وجان بلاط من قانصوه واصطمر من بشمان وقاني باي من أزدمر وسودون من مصطفى وألماس من يرد بك وقنبك من شاد بك وجانم من خضر وجان بردي من قائم وبرسباي الدمرداشى وتمر الإبراهيمى وجانى بك الشريفى وتم من شاد بك وماماي من قيت ، وقانصوه من يشبك وقان بردي من قانصوه وأرزمك من برد بك وتمر باي السيفى قجاس خازندار العادل طومان باي وجانم من قانصوه ومسايد من حيدر ويرش من عبد الكريم ومسايد أيضاً من قانصوه وجانى بك قرا الشريفى وطراباي الشريفى وقايتباي من جانى بك المعروف بالأشقر وشادى بك اليحاوى وقانصوه من يشبك وتانى بك السيفى أبردى ودولات باي من مصطفى وقاني من سودون الإبراهيمى وجانم من

قجاس وطراباي من جانم ومغلباي من جانم ومصر باي
الأبوبكري وجاني بك من حيدر، انتهى العدد من ذلك .
ثم قرر السلطان الأمراء العشرات مائة وخمسة
وثمانين أميراً وهم : عنبر مقدم المالك وخشكلكدي
الشريفي وتبك الناصري وأسنباي من برسباي وقراكر
الشريفي وجاني باي من يشبك وبكتمر من ولي الدين
وسنقر العلاي وقلج السيفي قانصوه خمسمائة وجانم
السيفي قايتباي وأسنباي من قروس وطقطش السيفي
أينال وسيباي الأبوبكري وأينال من جانم وقانصوه
الإبراهيمي وسودون من حيدر ويوسف من مصطفى
وعلان من ولي الدين وأقردى الحسنى وقنبك الشريفى
وجهادر من قرقماس وأزدمر من عبد الرحيم . . . الخ .
واجتمع في هذه السنة من الخاصكية ثمان مائة
خاصكى على ما قيل ، ثم تزايد عدد الخاصكية فيما بعد
حتى صاروا ألف ومائتي خاصكى .

أما النواب بالبلاد الشامية فكان ممن قرر بها من
أوائل هذه السنة وهم : قانصوه الحمدى المعروف
بالبرجى نائب الشام ، وسيباي المعروف بنائب سيس
قرر في نيابة حلب ، وقرر جانم في نيابة حماة ، وقرر
دولات باي قرابة العادل في نيابة طرابلس ، وكان قبل
ذلك نائب الشام ، وفر ثم عاد وقرر في نيابة طرابلس ،
وقرر سودون الدوادارى في نيابة صنفد ، وقرر في
نيابة غزة قانصوه قرا ويعرف بقانصوه الجمل ، وكان
العادل قرره في نيابة حلب وما تم ذلك وهو الآن مقدم
ألف بمصر ، وقرر ملاج في نيابة القدس ، وقرر
أيدكى في نيابة قطية ، ونائب الإسكندرية قانصوه
خمسائة السيفي يشبك الدوادار ، ونائب دمياط شخص
من الأتراك يسمى قارس المنصورى عثمان ، فهذا كان
حكم النواب بالبلاد الشامية في أوائل هذه السنة ، ثم
تغيرت الأحوال من بعد ذلك واصطلت النيابات إلى
آخرين من الأمراء يأتي الكلام عليهم .

وأما أرباب الوظائف من المتعممين وهم : القاضى
بدر الدين محمود بن أجا الحلبي الحنفى كاتب السر
الشريف بالديار المصرية ، والقاضى شهاب الدين أحمد
ابن الجمالى يوسف ناظر الجيوش المنصورة ، والقاضى
صلاح الدين بن الجيعان مستوفى ديوان الجيش وناظر
الخزائن الشريفة ، والقاضى محيى الدين عبد القادر
القصرى ناظر الجيش كان وهو الآن ناظر الكسوة
الشريفة وناظر الجوالى ، والشهابى أحمد بن الجيعان
نائب كاتب (١٣٣ آ) السر ، وشمس الدين محمد بن مزاحم
ناظر الأسطبل الشريف ، ومجد الدين بن كراوية
ناظر الدولة والصحبة الشريفة ، وكان على بن أبى الجود
متحدثاً في جهات الخصاص يومئذ من حين توفى ناصر الدين
الصفدى ، ثم في عقب ذلك تولى نظارة الخصاص
علاى الدين بن الإمام وهذه ثانياً ولاية وقد راج أمره
في هذه المرة إلى الغاية ، وكان يومئذ القاضى فخر الدين
ابن العنيف كاتب المالك السلطانية ، وموفق الدين بن
القمص الأسلمى ناظر الذخيرة والمتحدث على أوقاف
الزمامية ، وعبد الباسط بن تقي الدين ناظر الزردخناه ،
والشرفى يونس التابلسى ناظر الديوان المفرد ، ومحمد
ابن يوسف ناظر الأوقاف ، وصاحب ديوان الأحباس
شمس الدين بن العيسى ، وصاحب ديوان جيش الشام
بدر الدين ابن الأنباى وشريكه يوسف بن السرجى .
وأما الوظائف التى غير هؤلاء فكان نقيب الجيش
يومئذ الشرفى يونس ابن الأقرع ، ومعلم المعلمين يومئذ
البدرى حسن بن الطولونى . انتهى ذلك .

فهذا كان ترتيب دولة الغورى في أوائل سنة ثمان
وتسمائة . ثم انتقلت من بعد ذلك الأمرات والوظائف
إلى جماعة كثيرة من الأمراء والمباشرين يأتي الكلام
عليها في موضعه من ولاية وعزل .
ومن الحوادث في هذا الشهر أن مضى الخامس
عشر من المحرم ولم يعلم للحجاج خبر ولا حضر المبشر ،
فكثر التعليل والقال بسبب ذلك ، فلما كان يوم الأحد

ثم إن اصطمر أرسل في الدس مكاتبه للشريف بركات أخو الجازاني بأن يجمع العربان ويلاقيه حتى يقبض على الجازاني ، فلما أحس الجازاني بذلك تسحب تحت الليل من بطن مرو ، وكان اصطمر أرسل قليل الدربة ، فلما تسحب الجازاني لاقى الركب الشامي في رابع وجري منهم ما تقدم ذكره من قتل ونهب وأسر النساء ، فلما دخل الحاج إلى مكة وبلغه ذلك اضطربت الأحوال إلى الغاية ووقف الحاج بالجبل وهم على وجل من الجازاني وعرب بني إبراهيم ، فلما انتهى الوقوف بالجبل وخرج الحاج من مكة قال اصطمر للشريف (١٣٤ آ) بركات أخرج معنا ولاقي الجازاني ، فلما خرج الشريف بركات صحبه الحاج ووصل إلى مكان يسمى الدهنة فلاقاه أخوه الجازاني في جمع كثير من عرب بني إبراهيم ، فأرسل الجازاني يقول لاصطمر لا تدخل بيني وبين أخي ودعنا نقتتل في بعضنا وخذ أنت الحاج وامضى ، فلم يسمع اصطمر منه ذلك ، ثم حضر يحيى بن سبع أمير الينبع وصار عونته مع الجازاني ، فاتقوا مع الشريف بركات ، ودخل اصطمر بينهم ونادى في الركب بأن من كان معه سلاح يحضر عونته على قتال الجازاني ، فاجتمع الجم الغفير من الجمالة العكام والضوية فكان بينهم ساعة تشيب منها النواصي وآل الأمر إلى كسرة اصطمر أمير ركب الحمل ، وقتل ممن كان معه من المماليك السلطانية نحواً من مائة مملوك غير الغلمان والطقش، وتمت الكسرة على من كان يركب الحمل في ذلك اليوم ونهب كل ما فيه حتى عروا النساء من أثوابهن وأخذوا عصايهن من على رؤوسهن وقاسين من الشدة ما لا خير منه ، وتحلف غالب الحاج بالينبع وصاروا ينزلون في مراكب من البحر الملح ويدخلون إلى القاهرة بعد مدة طويلة وهم في أنحس حال ، وقاسوا في هذه السنة غاية المشقة وجرى عليهم كل سوء. وقيل إن الجازاني لم يفحش في حق من الركب الأول كما فعل بمن في ركب الحمل وقد راعى الناصري محمد بن خاص

تاسع عشره حضر هجان وأخبر أن أحوال الحج مضطربة إلى الغاية ، وأن الجازاني ابن أمير مكة قد أظهر العصيان وخرج عن الطاعة ، والتف عليه يحيى ابن سبع أمير الينبع ومالك بن رومي أمير خليص وطائفة من عرب الحجاز يقال لهم بني إبراهيم ، قد خرجوا على ركب الحاج الشامي في رابع قبل أن يدخلوا إلى فنهوا الركب عن آخره وقتلوا الرجال وأسروا النساء وفعلوا لهم ما لا فعله تمرلنك لما دخل إلى الشام .

فلما جاءت هذه الأخبار إلى القاهرة اضطربت أحوال الناس لهذه الأخبار ثم انقطعت أخبار الحاج مدة طويلة لم يأت من عندهم خبر . (١٣٣ ب)

وفي يوم الخميس ثالث عشرينه الموافق لرابع مسرى زاد الله في النيل المبارك عشرين أصبعاً ، ثم أوفى في يوم الأحد ثامن مسرى وزاد عن الوفاء أحد عشر أصبعاً ، فكان فتح السد في يوم الاثنين تاسع مسرى الموافق لسابع عشرين المحرم وهو سابق النيل الماضي بيوم واحد والفضل بينهما سبعة عشر أصبعاً عن النيل الماضي . فلما أوفى توجه الأتابكي قيت الرجبي وفتح السد على العادة ، وكان يوماً مشهوداً .

وفي صفر في مستهله نزل الحاج إلى البركة على حين غفلة ، ثم في يوم السبت ثانية دخل الحمل إلى القاهرة وكان أمير ركب الحمل اصطمر من ولى الدين أمين مجلس ، وبالركب الأول الناصري محمد بن خاص بك ، ودخل الحاج وهو في غاية النكد بسبب ما جرى على الناس في طريق الحجاز .

وكان من ملخص واقعة الحجاج وهو ما استفاض بين الناس أن اصطمر أمير الحاج لما وصل إلى بطن مرو قبل أن يدخل إلى مكة لاقاه الجازاني من هناك ، فأحضر إليه اصطمر خلعة وقال له إن كنت تستقر أمير مكة أحمل للسلطان خمسين ألف دينار ، فقال الجازاني نعم أنا أحمل للسلطان هذا القدر ، فألبسه الخلعة حتى طمنه وقد أظهر العصيان من قبل ذلك وجرى منه أمور شتى

بك دون اصطمر وكان متأثراً من اصطمر ، فلما جرى ذلك رجع الشريف بركات إلى مكة وهو مهزوم من أخيه الجازاني ، فلما رجع من بقي من الحجاج إلى الأزمن وجدوا الآبار قد ردمت بالحجارة فمات من الحجاج جماعة كثيرة بالعطش ، فلما وصلوا بالحجاج إلى العقبة لاقاهم جماعة من عربان بني لام فعوقبهم عن طلوع العقبة وأوردوا عليهم ثلاثة آلاف دينار فجبي أمير الحجاج ذلك من الحجاج ودفعها للعرب حتى مكنوهم من طلوع العقبة ، ودخلوا إلى بركة الحاج وهم في أسوأ حال ، فلما طلع الأمير اصطمر والناصرى محمد بن خاص بك إلى القلعة ووقفوا بين يدي السلطان ونجها بالكلام بسبب ما جرى على الحجاج من الجازاني وابن سبع ، ثم رسم بادخال اصطمر إلى قاعة البحرة ورسم أيضاً على الناصرى محمد بن خاص بك ووكل به ، ثم أرسل القبيص على قاضي القضاة الحنفى عبد البر بن الشحنة ووكل به وقد وثى به عند السلطان بأنه كاتب يحيى بن سبع وأيقظه بأن السلطان يقصد القبيص عليه فأوسع خياله حتى عصاه على ما قيل ، وكذلك قبض السلطان على أزدمر المهمندار قبل أن يحيى ابن سبع كاتبه ولم يعلم السلطان بذلك ، فصار لكل واحد منهم ذنب واستمر الحال على ذلك .

وفي الثلاثاء خامس صفر توفى جان بلاط الحمدى أحمد مقدى الألوف وهو أخو قانصوه البرجى نائب الشام . فلما مات دفن في تربة أخيه خاير بك التى أنشأها بباب الوزير ، وكانت مدته في التقدمة يسيرة ومات عقيب ذلك .

وفي تاسع صفر رسم السلطان باخراج اصطمر منقياً إلى ثغر دمياط ، فزل من القلعة بعد العشاء وتوجهوا به إلى البحر وسار في مركب إلى دمياط وهو مقيد بقيد ثقيل .

وأما قاضى القضاة عبد البر بن الشحنة فرسم السلطان بنفيه إلى قوص ، وكان بيت نقيب الجيش هو وأزدمر

المقتبس الثاني

أخبار أعمال البرتغاليين

في المداخل الجنوبية لبحر الأحمر

وفيه حضر مبشر الحاج وأخبر بأن العسكر لما انتصر على يحيى بن سبع توجه إلى مكة ووقف بالجليل ، وأخبر بأن العيد كان هناك يوم الجمعة ، وأن مكة مغلبة . وأخبر أيضاً أن الفرنج كثر تعبتهم ببحر الهند وأن حسين باش العسكر المتوجه إلى هناك يشرع في بناء أبراج على ساحل جدة وصور ، وقد جهزوا المراكب إلى الخروج إلى عدن فسر السلطان هذا الخبر ، لكن تزايد الضرر من الفرنج فيما بعد وترادفت مراكب الفرنج ببحر الحجاز حتى بلغوا فوق عشرين مركباً ، وصاروا يعيثون على مراكب تجار الهند ويقطعون عليهم الطريق في الأماكن الخيفة ويأخذون مامعهم من البضائع حتى عز وجود الشاشات والأزر من مصر وغيرها من البلاد .

وسبب هذه الحادثة أن الفرنج تحيلوا حتى فتحوا السد الذى صنعه الإسكندر (١٦٧ آ) بن فلبس الرومى وكان هذا نقباً في جبل بين بحر الصين وبحر الروم ، فلما زال الفرنج يعيثون في ذلك النقب مدة سنين حتى انفتح وصارت تدخل منه المراكب إلى بحر الحجاز ،

وكان هذا من أكبر أسباب القساد .

وفي أواخر هذه السنة ظهر الطاعون ببلاد الصعيد ولم يقع بها في سنة عشر وتسعمائة لما ظهر بالقاهرة .
وفي هذه السنة طلع إلى السلطان شخص يسمى ابو الخير المرافع ، وقال له أنا ألتم لك بمائتين وخمسين ألف دينار أستخلصها لك ممن أعرفه ولا تانتطح في ذلك شتان ، قال السلطان إلى كلامه وقصد أن يخلع عليه وشرع في ذلك ، فاجتمع بعض الأمراء بالسلطان ورجعه عن ذلك فرجع ولله الحمد .

المقتبس الثالث

وصف هزيمة الجيوش المملوكية في مرج دابق

وفي يوم السبت سادس عشر شعبان أشيعت هذه الكاينة العظيمة التي طمت وعمت وزلزلت لها الأقطار ، وما ذلك أن أخبار السلطان والعسكر انقطعت مدة طويلة ثم حضر كتاب على يد ساع مطرد من عند الأمير علان الدوادار الثاني أحد الأمراء المتقدمين ، فذكر فيه أن السلطان كان يكذب في أمر سليم شاه بن عثمان ويصدق إلى أن حضر مغلباي دوادار سكين وهو في حال النحس بزمرت أقرع على رأسه وهو لابس كبر عتيق دنس ، وراكب على اكديش هزبل ، وقد نهب بركه وأخذت خيوله وقماشه ، وأخبر أن ابن عثمان أتى من الصلح وقال له : قل لأستاذك يلاقيني على مرج دابق ، وأخبر أنه وضعه في الحديد وقصد أن يخلق لحيته وقدمه إلى المشتقة عدة مرار حتى شنع فيه بعض وزرائه ، وحمله الزبل من تحت خيله في فتحة على رأسه ، وقاسى منه من الهدلة ما لا خير فيه ، فلما سمع السلطان ذلك تحققت وقوع الفتنة بينه وبين ابن عثمان ، فقبل إنه أنعم على مغلباي بألف دينار وخيول وقماش وبرك في نظير ما ذهب له .

والذي استفاض بين الناس من أخبار السلطان أنه

صلى الظهر وركب وخرج من ميدان حلب يوم الثلاثاء في العشرين من رجب ، وصحبته أمير المؤمنين المتوكل على الله والقضاة الأربعة ، وكان تقدمه نائب الشام ونائب حلب وجماعة من النواب ، فخرجوا بأطلاب حربية وطبول وزمور ونقوظ حتى رجت لهم حلب ، فلما خرج السلطان من حلب توجه إلى حيلان فبات (١٣٧ أ) بها . فلما أصبح يوم الأربعاء حالاي عشرين رجب رحل السلطان من حيلان وتوجه إلى مرج دابق ، فأقام به إلى يوم الأحد خامس عشرين رجب ، وهو يوم نحس مستمر ، فما يشعر إلا وقد دهمته عساكر سليم شاه ابن عثمان فصلى السلطان صلاة الصبح ثم ركب وتوجه إلى زغزغين وتل النار ، وقيل هناك مشهد نبي الله داود عليه السلام ، فركب السلطان وهو بتخفيقة صغيرة وملوطة بيضاء وعلى كتفه طير ، وسار يرتب العساكر بنفسه . فكان أمير المؤمنين عن يمينه وهو بتخفيقة وملوطة ، وعلى كتفه طير مثل السلطان ، وعلى رأسه الصنجق الخليلي . وكان حول السلطان أربعون مصحفاً في أكياس حرير أصفر على رؤوف جماعة أشرف ، وفيهم مصحف بخط الإمام عثمان ابن عفان رضى الله عنه . وكان حول السلطان جماعة من الفقهاء وهم : خليفة سيدى أحمد البدوى ومعه أعلام حمر ، والسادة الأشرف القادرية ومعهم أعلام خضر ، وخليفة سيدى أحمد بن الرفاعي ومعه أعلام خليلي ، والشيخ عفيف الدين خادم السيدة نفيسة رضى الله عنها بأعلام سود . وكان الصبي قاسم بك بن أحمد بك بن عثمان المقام ذكره واقفاً بإزاء الخليفة وعلى رأسه صنجق حرير أحمر . وكان الصنجق السلطاني واقفاً خلف ظهر السلطان بنحو عشرين ذراعاً ، وتحت مقدم المالك سنبل العثماني والسادة القضاة والأمير تمر الزردكاش أحد المقدمين . وكان ميمنة العسكر سيباى نائب الشام ، وعلى الميسرة خاير بك نائب حلب .

فقبل أول من برز إلى القتال الأتابكي سودون

العجمي وملك الأمراء سيباي نائب الشام والماليك القرانصة دون المالك الجلبان ، فقاتلوا قتالاً شديداً هم وجاعة من النواب فهزموا عسكر ابن عثمان وكسروهم كسرة مهولة وأخذوا منهم سبعة صنّاجق ، وأخذوا المكاحل التي على العجل ورماة البندق ، فهم ابن عثمان بالهروب أو يطلب الأمان ، وقد قتل من عسكره فوق العشرة آلاف إنسان ، وكان النصر لعسكر مصر أولاً ، (٢٧ ب) ويا ليت لو تم ذلك .

ثم بلغ المالك القرانصة أن السلطان قال للماليك الجلبان : لا تقاتلوا شي واخلوا المالك القرانصة تقاتل وحدهم ، فلما بلغهم ذلك ثنوا عزمهم عن القتال ، فبينما هم على ذلك وإذا بالأتابكي سودون العجمي قد قتل في المعركة ، وقتل ملك الأمراء سيباي نائب الشام ، فانهزم من في الميمنة من العسكر . ثم إن خاير بك نائب حلب انهزم وهرب فكسر الميسرة ، وأسر الأمير قانصوه ابن سلطان جركس وقيل قتل ، ويقال إن خاير بك نائب حلب كان موالياً على السلطان في الباطن ، وهو مع ابن عثمان على السلطان ، وقد ظهر مصداق ذلك فيما بعد فكان أول من هرب هو قبل العسكر قاطبة .

وكان ذلك خذلاناً من الله تعالى لعسكر مصر حتى نفذ القضاء والقدر ، فصار السلطان واقفاً تحت الصنّاجق في نفر قليل من المالك ، فشرع يستغيث للعسكر : يا أغوات هذا وقت المروة قاتلوا وعلى رضاكم . فلم يسمع له أحد قولاً وصاروا يتحسبون من حوله شيئاً بعد شيء ، فالتفت للفقراء والمشايخ الذين حوله وقال لهم : ادعوا إلى الله تعالى بالنصر فهذا وقت دعاكم ، وصار ما يجد له من معين ولا ناصر ، فانطلق في قلبه جمرة نار لا تطفى ، وكان ذلك اليوم شديد الحر ، وانعقد بين العسكرين غبار حتى صار لا يرى بعضهم بعضاً ، وكان نهار غضب من الله تعالى قد انصب على عسكر مصر وعلت أيديهم عن القتال .

فلما اضطربت الأحوال ، وتزايدت الأهوال ،

فخاف الأمير تمر الزرد كاش على الصنّاجق فأنزله وطواه وأخفاه ، ثم تقدم إلى السلطان وقال له : يا مولانا السلطان إن عسكر ابن عثمان قد أدركنا فانج بنفسك واهرب إلى حلب . فلما تحقق السلطان ذلك نزل عليه في الحال خلط فالج أبطل شفته وأرخى (٣٧ آ) حنكه ، فطلب ماء فأتوه بما في طاسة ذهب ، فشرب منه قليلاً وألقت فرسه على أنه يهرب ، فثنى خطوتين وانقلب من على الفرس إلى الأرض ، فأقام نحو درجة وخرجت روحه ومات من شدة قهره ، وقيل فقعت مرارته وطلع من حلقه دم أحمر . وقيل إنه لما رأى الكسرة عليه ابتلع فض ماس كان معه ، فلما نزل جوفه غاب على الوجود وسقط عن فرسه ومات من وقته ، على ما قيل من هذه الإشاعة .

فلما أشيع بموته زحف عسر ابن عثمان على من كان حول السلطان فقتلوا الأمير بيبرس أحد المقدمين قريب السلطان ، والأمير اقبای الطويل أمير آخور ثاني أحد المقدمين ، وقتلوا جماعة من الخاصكية ومن غلمان السلطان من كان حوله .

وأما السلطان فمن حين مات لم يعلم له خبر ، ولا وقف له أحد على أثر ، ولا ظهرت جثته بين القتلاء ، فكان الأرض قد انشقت وابتلعت في الحال . وفي ذلك عبرة لمن اعتبر . فداسا العثمانية المصاحف التي كانت حول السلطان بأرجل الخيول ، وفقد المصحف العثماني وأعلام الفقراء وصنّاجق الأمراء ، ووقع النهب في عسكر مصر ، وزال ملك الأشرف الغوري على ملح البصر فكانه لم يكن .

فسبحان من لا يزول ملكه ولا يتغير ، بعد ما تصرف في ملك مصر وأعمالها والبلاد الشامية والحلبية وأعمالها ، فكانت مدة سلطنته خمس عشرة سنة وتسعة أشهر وخمسة وعشرين يوماً ، فإنه ولي ملك مصر في مستهل شوال سنة ست وتسعمائة ، وتوفي في الخامس والعشرين من رجب سنة اثنتين وعشرين وتسعمائة ،

فكانت الناس معه في هذه المدة في غاية الضنك .

وقد أقامت هذه الواقعة من طلوع الشمس إلى بعد الظهر ، وانتهى الحال على أمر قدره الله تعالى ، فقتل في تلك الساعة من عسكر ابن عثمان ومن عسكر مصر ما لا يحصى عدده ، فقتل من الأمراء المقدمين ثلاثة وهم : الأتابكي سودون العجمي وبيبرس قريب السلطان وأقباي الطويل ، وأسر قانصوه بن سلطان جركس وقتل سيباي نائب الشام وتمراز نائب (٣٨ ب) طرابلس وطراباي نائب صفد وأصلان نائب حمص ، وغير ذلك جماعة كثيرة من أمراء دمشق وأمراء حلب وطرابلس ، وقتل من أمراء مصر جماعة كثيرة من أمراء طلبخانان وعشرات وخاصكية وأكثر من قتل من عسكر مصر المماليك القرانصة ، ولم يقتل من المماليك الجلبان إلا القليل ، فإنهم لم يقاتلوا في هذه الواقعة شيئاً ، ولا ظهر لهم فروسية فكأنهم خشب مسندة ، وقتل من عسكر ابن عثمان ما لا يحصى ضبطه . وقتل من أمراء مصر ومن دمشق وحلب فوق الأربعين أميراً . وقتل في ذلك اليوم القاضي ناظر الجيش عبد القادر القسروي وجماعة كثيرة من الجند يأتي الكلام على ذلك في موضعه فكانت ساعة يشيب منها الوليد ، ويذوب لسطوتها الحديد ، فصار في مرج دابق جثث مرمية وأبدان بلا رعوس ووجوه معفرة في التراب قد تغيرت محاسنها ، وصار في ذلك المكان خيول مرمية موتي بسروج مغرق وسيوف مستقطة بنذهب وبركستوانات فولاذ وخوذ وزرديات وبتقج قماش فلم يلتفت إليها أحد ، وكل من العسكريين اشتغل بما هو أهم من ذلك .

المقتبس الرابع

السلطان قانصوه الغوري

في تقدير المؤرخ محمد أحمد بن أبياس

ومن هنا نرجع إلى أخبار الأشرف الغوري فإنه خرج من القاهرة يوم السبت خامس عشر ربيع الآخر

من هذه السنة ، واستمر نافذ الكرامة وافر الحرمة إلى أن دخل حلب وأقام بها ، وأرسل إليه ابن عثمان عدة قصاص وهو تارة يظهر الصالح وتارة يأتي ، والسلطان مسلوب الاختيار معه في جميع ما يرسل يقوله له ، ويخلع على قصاده الخلع السنية وينعم عليهم بالعطايا الجزيلة . إلى أن حضر مغلباي دوادار سكني الذي كان أرسله إلى ابن عثمان . فلما رجع من عنده وهو في غاية البهولة كما تقدم ، وكان السلطان أرسل مغلباي هذا إلى ابن عثمان وهو لابس آلة الحرب باللبس الكامل ، فشق ذلك على ابن عثمان وبهله . فلما حضر إلى عند السلطان وأعلمه أن ابن عثمان قد أتى من الصالح . فلما تحقق السلطان أن ابن عثمان قد أوصل إليه . فنادى للعسكر بالرحيل والخروج من حلب . فخرج العسكر قاطبة وهم كالنجوم الزاهرة من آلة السلاح والخيول الغائيرة وكل فارس مقوم بألف راجل من عسكر ابن عثمان ، فتوجهوا إلى مرج دابق ونزلوا به . فأقام السلطان بمرج دابق إلى يوم الأحد خامس عشرين رجب من هذه السنة .

فلما بلغه أن عسكر ابن عثمان قد وصل إلى تل الغار ركب صبيحة يوم الأحد المذكور وهو يوم نحس مستمر ، فبرز فيه إلى قتال ابن عثمان فكانت الكسرة أولاً على عسكر ابن عثمان . ثم بدل الله تعالى هذا الأمر وعادت الكسرة على عسكر مصر .

فلما رأى السلطان عين الغلب من عسكره أراد أن يرجع إلى حلب ، فلما ألفت فرسه (٤٦ ب) ليهرب وينجو بنفسه ، فاعتراه سارقة من الرجفة فأغشى عليه . فسقط من على ظهر فرسه إلى الأرض . فطلعت روحه في تلك الساعة وهو ملقى على الأرض . فرجعت عليه عساكر ابن عثمان ففر من كان حوله من الغلمان والسلاحدارية والمماليك وتركوا جثته على الأرض ، فكان آخر العهد به ولم يرد له جثة ولا رأس ولا يعرف

له مكان فكأنما ابتلعتة الأرض ولم يقف له أحد من الناس على خبر .

ومن العجائب أنه لم يدفن في مدرسته التي صرف عليها نحو مائة ألف دينار ، فصار مرمياً في البراري وقد تناهشته الذئاب والثمور ، فمات وله من العمر نحو ثمانى وسبعين سنة . ومن العجائب والغرائب ، أن الطواشى محتص ، الذى كان بنى أساس مدرسة الغورى أولاً وأخذها منه غصباً فى المصادر ، سأل الغورى أن يجعل له فى المدرسة مكاناً يدفن فيه إذا مات ففعله الغورى من ذلك ، فنع الله تعالى الغورى من الدفن فى مدرسته ، وصار لا يعرف له مكان قبر فعد ذلك من العبر ، انتهى .

وكانت مدة سلطنته بالديار المصرية والبلاد الشامية خمس عشرة سنة وتسعة أشهر وخمسة وعشرين يوماً ، فكانت هذه المدة على الناس كل يوم منها كألف سنة مما تعدون .

وكانت صفته طويل القامة غليظ الجسد ذو كرش كبير ، أبيض اللون ، مدور الوجه ، مشحم العينين ، جهورى الصوت مستدير اللحية ، ولم يظهر بأحيتة الشيب إلا قليلاً .

وكان ملكاً مهيباً جليلاً مبعجلاً فى المواكب ملء العيون فى المنظر ، ولولا ظلمته وكثرة مصادراته للرعية وحبه لجمع الأموال لكان خيار ملوك الجراكسة بل وخيار ملوك مصر قاطبة .

وكان يوكب يوم الاثنين والخميس بالحوش السلطانى ، ويوم السبت والثلاثاء بالميدان ، فينزل من السبع حضرات وقدامه طولبتين خيل بسروج ذهب وكتابيش ومياتر زركش .

وكان يكثر فى الأسفار من ركوب الحجورة بالسروج البادوى والركب العراض .

وكان يشد فى وسطه حياصة ذهب عوضاً عن الشد البعلبكى . وكان يلبس فى أصابعه الخواتم الياقوت

الأحمر والفيروز والزمرد والماس وعين الحر . وكان مولعاً بشم الرائحة الطيبة من المسك والعود والبخور . وكان ترفاً فى مأكله ومشربه وملبسه ، ويحب رؤية الأزهار والفواكه ، ويميل إلى أبناء العجم ، وربما كان عميل إلى مذهب النسيمية من ميله إلى معايشة الأعاجم . وكان مولعاً بغرس الأشجار ، وحب الرياضات ، وسماع الأطيوار المغردة ، ونشق الأزاهر المعطرة والبخور . وكان يستعمل الطاسات الذهب يشرب فيها الماء . وكان يستعمل الأشياء المفرحة ، وكان نهماً فى الأكل ، وكان يغوى طيور السموع . وكان يعرف بقانصوه من ببرد الغورى .

واستمر يرتع فى ملك مصر على ما ذكرناه من التعمم والرفاهية ، وهو نافذ الكلمة وافر الحرمة والأمراء والنواب والعسكر فى قبضة يده لم يختلف عليه اثنان ، إلى أن وقعت الوحشة بينه وبين سليم شاه بن عثمان ملك الروم فخرج إليه ، وجرى له هذه الكابنة العظمى التى لم تقع قط لملك من ملوك مصر ولا غيرها من الملوك ، وكان ذلك فى الكتاب مسطوراً .

وكان للغورى محاسن ومساوى لكن مساوئه أكثر من محاسنه ، فأما ما عد من محاسنه فإنه كان رضى الخلق يملك نفسه عند الغضب وليس له بادرة بحدّة عند قوة خلقه ، ومنها أنه كان له الاعتدال الزائد فى الصالحين والفقراء ، منها أنه كان يعرف مقادير الناس على قدر طبقاتهم ، ومنها أنه كان ماسك اللسان عن السب للناس فى شدة غضبه ، ومنها أنه كان يفهم الشعر ويحب سماع الآلات والغناء وله نظم على اللغة التركية ، وكان مغرمًا بقراءة التواريخ والسير ودواوين الأشعار ، وكان قريباً من الناس يحب المزح والمجون فى مجلسه غير كثيف الطبع فى ذاته ، وكان عنده لىن جانب ورياضة بخلاف طبع الأتراك ولم يكن عنده شتم ولا تكبر نفس ولا رقاعة زائدة بخلاف عادة الملوك فى أفعالهم .

وأما ما عد من مساوئه فإنها كثيرة لا تحصى ،

منها أنه أحدث (٤٧ ب) في أيام دولته من المظالم ما لا حدثت في سائر الدول من قبله . ومنها أن معاملته في الذهب والفضة والفلوس الجدد أخس المعاملات ، جميعها زغل ونحاس وغش لا يخل صرفها ولا يجوز في ملة من المثل ، ومنها ما قرره على الحسبة في كل شهر وهو مبلغ ألفين وسبعائة دينار فكانت السوق تتبع البضائع بما تختاره من الأثمان ولا يقدر أحد يكلمهم فيقولون : علينا مال السلطان . فكانت سائر البضائع في أيامه غالية بسبب ذلك ، وقرر على دار الضرب ما لا له صورة في كل شهر فكانوا يصنعون في الذهب والفضة النحاس والرصاص جهاراً ، فكان الأشراف الذهب إذا صفوه يظهر فيه ذهب يساوي اثنا عشر نصفاً . وقد سلم السلطان دار الضرب إلى شخص يسمى جمال الدين فلعب في أموال المسلمين وأتلف المعاملة وسبب ذهب السلاطين المتقدمة حتى صار لا يابح لأحد من الناس منهم لا دينار ولا درهم ، فلما شق جمال الدين قرر في دار الضرب المعلم يعقوب اليهودي فبشى على طريقة جمال الدين ، وقد استباح أموال المسلمين فكان النصف الفضة ينكشف في ليلته ويصير من جملة الفلوس الحمر . فاستمر الغش في معاملته في مدة دولته إلى أن مات ، وقد ورد في الحديث الشريف من غشنا فليس منا .

ومن مساوئه أنه كان يحبس الريس كمال الدين ابن شمس المزين بالمقشرة ، وأقام بها أياماً ، وكان من المقربين عنده .

ومن مساوئه أنه كان يضع يده على أموال التركات الأهلية ويأخذ مال الأيتام ظلماً : ولو كان للميت أولاد ذكور وإناث فيمنعهم من ميراثهم ، ويخالف أمر الشرع الشريف .

ومنها أنه كان يولى الكشاف ومشايخ العربان على البلاد ، يقرر عليهم الأموال الجزيلة ، فتفرده الكشاف ومشايخ العربان على بلاد المقطعين والأوقاف ، فيأخذ

كل منهم المثل أمثال ، فضعف أمر الجند من يومئذ وتلاشى حال البلاد .

وكذلك كان يولى النواب على أعمال جهات البلاد الشامية والحلبية ، ويقرر عليهم الأموال الجزيلة في كل سنة بقدر معلوم ، فيأخذونه من الرعية بالظلم والعسف ، فكان كل أحد منهم يتمنى الرحيل من بلاده إلى غيرها من عظم الظلم الذي يصيبهم من النواب ، ولا سيما ما حصل (٤٨ آ) لعربان جبل نابلس بسبب المال الذي أفرده عليهم لأجل المشاة عند خروج التجريدة ، فما حصل على أهل البلاد الشامية بسبب ذلك خير .

وكان حسين نائب جدة يأخذ العشر من تجار الهند المثل عشرة أمثال ، فامتنعت التجار من دخول بندر جده وآل أمره إلى الخراب ، وعز وجود الشاشات من مصر والأزر والأنطاع ، وأخرى البندر .

وكذلك بندر الإسكندرية وبندر دمياط ، فامتنعت تجار الفرنج من الدخول إلى تلك البنادر من كثرة الظلم وعز وجود الأصناف التي كانت تجلب من بلاد الفرنج وكان كل أحد من الأراذل يتمرب إلى خاطر السلطان بنوع من أنواع المظالم ، فقرر على بيع الغلال قدرًا معلومًا يؤخذ على كل أردب ، وهي ثلاثة أنصاف من البائع والمشتري ، وكذلك على البطيخ والرمان ، حتى خرج على بيع الملح . وجدد في أيامه عدة مكوس من هذا النمط ما لا فعله هناد في زمانه .

ولم يفته من أعيان التجار أحد حتى صادره وأخذ أمواله ، ولا سيما ما جرى على الشيرازي والحليبي التاجر وغيره من التجار . وصادر حتى أمير المؤمنين المستمسك بالله يعقوب وأخذ منه مالا له صورة ، ودخل في جملة ديون حتى أورد ما قرر عليه .

وأما من مات تحت عقوبته بسبب المال ، منهم القاضي بدر الدين بن مرهز كاتب السر كان ، ومنهم شمس الدين بن عوض ، ومعين الدين بن شمس . وعلم الدين كاتب الخزانة ، وغير ذلك جماعة كثيرة من

بل على أمور مستفجة . وكان يتغافل عن أمور القتلاء
ويدفع الأخصام إلى الشرع ويضيع حقوق الناس عليهم .
وكان يكسل عن علامة المراسيم فلا يعلم على
المراسيم إلا قليلا ، فيوقف أشغال الناس بسبب ذلك
كله ، حتى كانت تشتري العلامة العتيقة بأشرفى حتى
تلتصق على المرسوم لأجل قضاء الحوايج . ولو شرحنا
مساوته كلها لطال الشرح في ذلك . انتهى .

المقتبس الخامس

أسماء المنقولين من القاهرة إلى أسطنبول

بأمر السلطان سليم الأول العثماني

ومن أعظم مساويء سليم شاه ابن عثمان خروج أعيان
رؤساء الديار المصرية ونفيهم إلى أسطنبول ، ونحن
نذكر منهم ما تيسر ذكره .

ذكر من توجه في هذه السنة إلى القسطنطينية

من أعيان رؤساء الديار المصرية وهم : مولانا أمير
المؤمنين المتسوكل على الله محمد بن المستمسك بالله
يعقوب ، وأولاد ابن عمه سيدى خليل وهما أبو بكر
وأحمد : والمقر العلامى على بن الملك المؤيد (١١٨ ب)
أحمد بن الأشرف إينال .

ومن أولاد الأمراء : الجناب الشرفى يونس
ابن الأتابكى سودون العجمى ، والجناب الناصرى محمد
ابن العلامى على بن خاص بك صهر الأشرف قايتباى .
ومن الأمراء : بيدرى من كسباى الذى كان
باش المجاورين أحد الأمراء العشرات ، وقراتر
الحكمى أحد العشرات محتسب مكة : وقانصوه القيم
باش المدينة الشريفة : وجاعة من المالك السلطانية الذين
كانوا مجاورين بمكة : وجانى بك دوادار الأمير
طراباى .

ومن أولاد الناس : الشهاى أحمد بن البدرى حسن
ابن الطولونى معلم المعلمين : ويوسف بن أبى الفرج

المباشرين والعمال ، ماتوا في سجنه بسبب المال والمصادرات
ومن أفعاله الشنيعة ما فعله مع أولاد الناس من
خروج أقطيعهم ورزقهم من غير سبب ، وأعطى
ذلك إلى ممالكه الجلبان .

ومنها قطع جوامك الأيتام من الرجال والنساء
والصغار ، فحصل لهم الضرر الشامل بسبب ذلك .

ومنها أنه أرسل فك رخام قاعة ناظر الخاص
يوسف التى تسمى نصف الدنيا ، فوضع ذلك الرخام
في قاعة البيسرية التى بالقلعة .

ومنها أنه قطع الممتدات التى كانت تسامح بها الناس
من الديوان المفرد من تقادم السنين ، وجدد
أخذ الخمايات من المقطعين من قبل أن يزيد النيل
وتزرع الأراضى ، فكانت المقطعون تقاسى من
البهالة ما لا خير فيه .

ثم تزايد شحه حتى صار يحاسب السواقين الذين في
سواقى القلعة ، والحولة الذين في سواقى الميدان ، بحجة
روث الأبقار وما يتحصل من ذلك كل يوم ، وقرر
عليهم بيعها بمبلغ يردونه للذخيرة .

وكانت أرباب الوظائف من المباشرين والعمال معه
في غاية الضنك لا يغفل عنهم من المصادرات ساعة
واحدة ، وصادر حتى المغانى النساء من الرؤساء .

وكان من حين توفى الأمير خاير بك الخازندار
يباشر أمر ضبط الخزانة بنفسه ، ما يدخل إليها وما
يخرج منها ، ويعرضون عليه الأمور في ذلك جميعه
من الوصولات بما يصرف من الخزائن في كل يوم .
فكانت هذه الأموال العظيمة التى تدخل إليه يصرفها
في عمائر ليس بها نفع للمسلمين ، ويزخراف الحيطان
بالذهب والسقوف ، وهذا عين الإسراف لبيت مال
المسلمين .

وكان يهرب من المحاكمات كما يهرب الصغير من
الكتاب ، وما كانت له محاكمة تخرج على وجه مرض

الذى كان نقيب الجيش ، ويحيى بن نوكار الذى كان
دوادار الوالى .

ومن نواب السادة الشافعية : الشيخ زين العابدين
ابن قاضى القضاة كمال الدين الطويل ، والشيخ شرف
الدين بن روق ، والشيخ شمس الدين الحلبي . والشيخ
شمس الدين بن وحيش ، والشيخ كمال الدين بن مظفر
والشيخ بدر الدين البلقيني . والشيخ برهان الدين
الأنباسي ، والشيخ شمس الدين الحجازي ، والشيخ
شمس الدين ابن الأدمي الدمياطي ، والقاضى شمس الدين
المقسمي العززي ، والسيد الشريف الحجار ، والقاضى
ولى الدين البتوني بن الشارمساحي ، والقاضى
شمس الدين بن جمال الدين الأتمليدي .

ومن نواب السادة الحنفية : الشيخ زين الدين
الشرنقاشي . والسيد الشريف البرديني . والشيخ بدر
الدين بن الوقاد السعودي . والشيخ بدر الدين محمد
ابن الرومي .

ومن نواب السادة المالكية : الشيخ شهاب الدين
أحمد الفيثي . والشيخ شهاب الدين الأبادي .

ومن نواب السادة الحنابلة : الشيخ شهاب الدين
الهيتمي ، الشيخ جلال الدين الطنبدي ، والقاضى
جمال الدين الحنبلي .

وأما من توجه إلى أسطنبول من السادة المباشرين
السلطانية ، وهم : المقر الشهابي أحمد ناظر الجيش
ابن ناظر الخالص يوسف ، وابن أخيه بدر الدين
ابن كمال الدين ، والجناب الشمس محمد بن القاضى
صلاح الدين بن الجيعان ، والقاضى عبد الكريم أخو
الشهابي أحمد بن الجيعان كتاب الخزانة الشريفة .
والقاضى زين الدين عبد القادر ابن الملكى مستوفى
ديوان الجيوش المنصورة . والشمسى محمد بن البارزى
والقاضى أبو البقا بن السيرجي من ديوان جيش الشام .
ومن كتاب الممالك : شمس الدين محمد بن فخر
الدين كتاب الممالك ، وسعد الدين ، وفرج ، وكريم

الدين ، وفتح الدين ، من أولاد بن فخرية وابن
أبي المنصور ، ومحمد بن عبد العظيم ، ويحيى الدين
ابن بهاء الدين ، وشمس الدين محمد بن إبراهيم الشرايبيشى
ناظر أوقاف الزمامية ، وشمس الدين محمد من أولاد
ابن البقرى ، وأولاده ، وأبو الحسن بن الرقيق ،
وعبد العظيم بن أبي غالب ، ويحيى بن الطنساوى ،
وشهاب الدين ابن عبد العظيم . وعبد الباسط بن تقي
الدين ناظر الزردخاناه . وولده زين ، وتاج الدين ،
وعلى المرجوشي . وأخويونس الامتادار ، وابن الزكي ،
ومحمد بن علي كاتب الخزانة ، وأبو السعادات
وأفضل الدين المنوفى ، وناصر الدين الغزى الموقع ،
وأحمد بن قريميظ . وعبد القادر بن قريميظ ، وولى
الدين ناظر المواريث وعامل المواريث ، وسعد الدين
أخو علاي الدين ناظر الخالص ، وبركات المنوفى ،
وسعد الدين المنوفى أيضاً ، ومحمد بن الكويز . وأحمد
ابن حشو الطن . وابن نصرالله . وكريم الدين صهر
عبد الفتاح . ومحمد بن أبي غالب . وصفى الدين ،
وابن الهيصم ، وتاج الدين بن البقرى ، وشقيقه ،
وبركات بن شلما . وكمال الدين الناصري ، وحامل
المزرة زين . وعبد الرحمن مباشر أمير آخور كبير ،
وبدر الدين بن خازوقة ورفيقه . وأبو الفضل مباشر
الوالى ورفيقه . والعبادى ورفيقه . وبدر الدين مباشر
الأمير أنصبأى . وكمال الدين العليق مباشر أمير آخور
كبير . وآخرون من المباشرين ما يحضرن أسماؤهم الآن .
ومن أعيان الناس : المهتار محمد النجولى مهتار
السلطان الغورى . والمهتار سليمان ، ومحمد بن يوسف
الدين كان ناظر الأوقاف . وعلم الدين جلبي السلطان
الغورى . وعلى مقدم الدولة .

ومن الزردكاشية : يحيى بن يونس ، ومحمد
العادلى الشهير بابن البدوية ، وزين العابدين بن محمود
الأعور . وجماعة من السينوفية والصياقلة والسباكين
والحدادين .

ومن تجار الباسطية : شهاب الدين الخطيب الأسمر
وأحمد الديروطي وأولاد ابن نفيس .

ومن تجار الوراقين : ناصر الدين الماوردي ،
ومحمد المسكي الأسود . وعلى بن خشم .

ومن تجار سوق مرجوش : ابن الشقرة ،
وأبو الفوز ابن الحمصاني ، وبدر الدين الغزولي شيخ
سوق الغزل (١١٩ ب) .

ومن تجار المغاربة : الشيخ سالم ، وسعيد التاجوري
وسعيد اللبدي ، وأبو سعيدة . وآخرون لم يحضرنى
أسماؤهم من التجار بأسواق القاهرة وغيرها من التجار
الذين توجهوا إلى اسطنبول .

ومن الخدام : مقدم الماليك سنبل العثماني . ونائبه
جوهر الرومي . وقيل إن جوهر توجه إلى القدس
بطالا ، وآخرون من الخدام والسقاة .

ومن البرددارية : كمال الدين برددار أمير كبير .
وعبد القادر . وابن المنقار ، وشهاب الدين أحمد
الجرحي قبل مات من الرجفة قبل سفره بأيام . وابن
الشيخ ، ومحمد بن رسلان . وناصر الدين وإسماعيل ،
ومحمد الكاتب ، وأبو بكر . وابن السميني ويحيى بن
يحيى ، وبركات ابن المبيض . ومحمد بن الجبان ،
وبركات النائب ، وسعد الدين البحلاق . ويحيى مقدم
الخاص ، وحسن نائب البرماوي والسوهاجي ، ومحمد
قطارة ، ومحمد بن فرو شيخ جهات المصرية . وآخرون
ما يحضرنى أسماؤهم الآن .

ومن رعوس النواب : فرج ابن البرياتي رأس
نوبة حجاب وآخرون من رعوس النواب . ومقدمين
السقاين : عبيد ، وأبو الخير ، وابن فريخ الغمار .

وتوجه إلى أسطنبول جماعة من البنائين والنجارين
والحدادين والرخمين والمبليطين والخراطين والمهندسين
والحجارين والفعلة جماعة كثيرة ما يحضرنى أسماؤهم
الآن . وزعموا أن الخندكار ابن عثمان يقصد أن ينشيء

له مدرسة في أسطنبول مثل مدرسة السلطان الغوري
التي في الشراشيين .

وتوجه إلى أسطنبول جماعة من طائفة اليهود
والسمرة ، ومن طائفة النصارى : بانوب الكاتب في
الخزائن الشريفة وأبو سعيد ، وأمين الدولة ، ويوحنا
الصغير ، ويوسف بن هبول ، وشيخ المكين السكندري
وولده ، وآخرون من النصارى واليهود ما يحضرنى
أسماؤهم .

فيقال إن مجمع من خرج من أهل مصر وتوجه إلى
أسطنبول دون آلاف إنسان . والله أعلم بحقيقة ذلك ،
وفيهم نسوان أيضاً وأولادهم صغر رضع ، وشيء كبار .
ولم تقاس أهل مصر شدة من قديم الزمان أعظم من
هذه الشدة . ولا سمعت بمثلتها في التواريخ القديمة ،
وكان ذلك في الكتاب مسطوراً ، فنارقت الناس أوطانها
وأولادها وأهلها وتغربوا من بلدهم إلى بلد لم يطوؤوها
قط ، وخالطوا أقواماً غير جنسهم ، فلا حول ولا قوة
إلا بالله العلي العظيم .

وكانت سنة مشومة على أناس ، ومباركة على أناس
وسعدت فيها أناس ، وتعتت فيها أناس . وكانت سنة
مباركة على المباشرين المدين بمصر ، وصاروا هم الملوك
يتصرفون في المملكة بما يختارونه من الأمور ، ولا سيما
ما فعلوه في جهات الشرقية والغربية وجهات الصعيد ،
ووضعوا أيديهم على رزق الناس والاقطاعات ، ثم
استدرجوا إلى أخذ أموال الأوقاف . وصار ليس على
يدهم يد يفعلون ما يشاءون من هذا الخط ، فغنموا في
هذه السنة أموالاً جزيلة من البلاد مما أخذوه من خراج
الناس ، فكان مجيء ابن عثمان إلى مصر رحمة في حق
المباشرين وغيرها من الناس ممن أودعوا عندهم الأمراء
والعسكر الأموال والتماش وقتلوا في الواقعة ، فتعدوا
على تلك الودائع ، وراحت على من راح ، فكان كما
يقال في المعنى : مصائب قوم عند قوم فوائد ، انتهى
ذلك .

الأصقاع الشمالية لنا نسن

بمقام

الدكتور أنور عبد العليم

أستاذ ورئيس قسم علوم البحار بكلية العلوم بجامعة الإسكندرية

١ - مقدمة

ترجع شهرته إلى كونه مستكشفاً وعالمياً فذاً من علماء البحار فحسب ، بل كان كاتباً قديراً وخطيباً وسياسياً وسفيراً لبلاده ، وهب حياته للإنسانية جمعاء ، ولإليه يرجع الفضل في حل مشكلة نصف مليون أسير من أسرى الحرب العالمية الأولى ، وحل مشكلة اللاجئين الأرمن بعد تلك الحرب ، وقد منح جائزة نوبل للسلام عام ١٩٢٣ . وكان يتمتع باحترام جميع الدول التي دخلت الحرب الأولى ، على حد سواء ، بفضل حياده ومبادئه الإنسانية . ولقد نعته المؤرخون بقولهم « إنه الرجل الذي جمع فضائل أمة بأسرها » .

ويعد كتابه « الأصقاع الشمالية » المنشور بالإنجليزية في مجلدين كبيرين عام ١٩١١ - والذي طبع بعد ذلك مراراً - من أمتع كتب الرحلات وأكثرها إثارة . وقد ضمنه أخبار رحلاته المليئة بالأخطار في أصقاع الشمال من واقع مذكراته التي كان يدونها يوماً بيوم ، فضلاً عن التقارير العلمية التي كتبها وأضافت الكثير إلى معلوماتنا عن المحيط المتجمد الشمالي وخارجه . ويعيد هذا الكتاب إلى الأذهان قصص « الساجا » Saga الأسطورية التي نسجت قديماً حول أبطال « الفيكنج » Viking من أهل اسكندناوة .

إذا ذكرت أبحار الرحالة والمستكشفين الذين كان لهم الفضل في التعرف على أطراف الكرة الأرضية - ونعني بها المجهل الواقعة في نطاق الدائرة القطبية الشمالية والدائرة القطبية الجنوبية - وجدنا على رأس هؤلاء المستكشف النرويجي « فريديوف نانسن » Fridtjof Nansen (١٨٦١ - ١٩٣٠) الذي كانت حياته مثالا من أمثلة البطولة والشجاعة النادرة : فقد تحدى كل الآراء والمعتقدات التي كانت سائدة في عصره في سبيل ارتياد المجهل القطبية للوصول إلى القطب الشمالي . وحين تجمدت سفينته وسط التلوج في رحلة استغرقت زهاء ثلاث سنوات في المحيط المتجمد الشمالي ، تركها وسار على الزحافات مع رجل من رجاله حتى وصلا إلى أقرب نقطة وصلها إنسان من قبل من القطب الشمالي نفسه . وبعد نانسن رائداً من رواد الكشف العلمي للمحيط المتجمد الشمالي ، وبفضله أيضاً كان النرويجيون أول من وصل إلى القطب الجنوبي ورفعوا علم بلادهم فوقه .

لقد كان نانسن طرازاً فريداً بين الرجال . ولا

وقبل أن نقدم نانسن وكتابه للقراء ، نرى لزماً علينا أن نستعرض المحاولات التي سبقت عصره في سبيل الكشف عن مجاهل البحار القطبية الشمالية . هذا وقد تعرض نانسن في كتابه آنف الذكر لقصة استكشاف أهل اسكندناوة لأمريكا باستفاضة كبيرة وهذه سنشير إليها في موضعها من هذا المقال .

وجدير بالذكر أن السفينة الخشبية التي وضع نانسن تصميمها وأنجز عليها رحلاته ، وأطلق عليها اسم « فرام » Fram أي « إلى الأمام » ، قد حولت إلى متحف فوق جزيرة صغيرة في خليج أوسلو ، وعليها نفس المعدات والملابس التي استعمالها نانسن . ولا تزال هذه السفينة إلى اليوم بمثابة كعبة يحج إليها أهل النرويج على بكرة أبيهم والسائحون الأجانب على حد سواء .

٢ - تاريخ استكشاف المجاهل القطبية

في مهد الحضارة البشرية لم يكن يجول بخاطر الإنسان مجرد وجود ما يسمى بالمناطق القطبية ، ناهيك بمساحات شاسعة في أطراف الأرض تغطيها جبال من الجليد فوق الأرض اليابسة أو الماء . ذلك لأن تلك الحضارة أو الحضارات القديمة - نشأت في أودية الأنهار الخصبة في مصر أو العراق والصين أو الهند - وكلها مناطق معتدلة أو حارة المناخ .

وأول إشارة لوجود الأرض المغطاة بالجليد في التاريخ جاءتنا في أعقاب رحلة قام بها ملاح يوناني قديم يدعى بيثياس Pytheas في عام ٣٢٥ قبل الميلاد إلى الأضقاع الشمالية . ويعتبر المؤرخون هذا الملاح في الواقع أول مستكشف قطبي . فقد خرج من مدينة ماسيليا Massilis وهي مستعمرة أغريقية قديمة في البحر المتوسط في مكان الميناء الذي يعرف اليوم باسم مرسيليا في جنوب فرنسا ، بقصد الإثراء ، بحثاً عن « العنبر » ، من مضيق جبل طارق متجهاً إلى الشمال حتى بلغ إنجلترا واسكتلندا ، ومن هناك اخترق بحر الشمال حتى وصل

إلى « الأرض الخارجية » التي سماها « ثولا » Ultima Thule والتي رجح بعض الرهبان الأيرلنديون بأنها جزيرة « ايسلندا » . إلا أن نانسن حددها فيما بعد بالمنطقة الحيطية « بتروندهيم » على سواحل النرويج . وتعتبر هذه الرحلة في نظر المؤرخين ذات دلالة خاصة حيث ألفت الضوء على الأصقاع الباردة لأول مرة .

وفي القرن التاسع الميلادي اكتشف الملاحون من أهل اسكندناوة القديمة المعروفين بالفيكينج Viking جزيرة ايسلندا ، وكانوا قبائل ذات بأس شديد وشجاعة حتى إن الرجل منهم كان لا ينام مضطجعاً ، بل في وضع القرفصاء متحفزاً لقتال وخنجره في يده ، كما بنوا مراكز طويلة خرجت في رحلات بعيدة عن الشاطئ . وبعد ذلك بزمن وجيز ، وعلى وجه التحديد في حوالي عام ٩٨٣ اكتشف هؤلاء الملاحون أيضاً جزيرة جرينلاندة وعمروها لحمسة قرون ، وبنوا على شواطئها مدناً وموانئ اتخذوها قواعد للتجارة مع بلدان أوروبا . ولم يكتفوا بذلك بل ساروا بمراكبهم بخذاء سواحل أوروبا في أقصى الشمال شرقاً حتى جزيرة « نوفازمليا » الواقعة على بحر « كارا » في أقصى الشمال من الاتحاد السوفيتي والتي يجري فيها السوفييت اليوم تجارب التفجيرات النووية .

ويحدثنا التاريخ أن قبائل الفيكينج قد اختفوا فجأة من تلك الأضقاع لسببين : إما لأن قبائل الاسكيمو الذين وفدوا من آسيا قد أبادوهم ، أو لأن موجة من البرد الشديد قد قضت عليهم في جرينلاندة .

وتعد الفترة من أواخر القرن العاشر الميلادي حتى أواخر القرن الخامس عشر الميلادي وهي الفترة التي انتهت باستكشاف كولمبس لجزر الهند الغربية - فترة مظلمة في تاريخ استكشاف الأضقاع الشمالية .

ونعود إلى قصة استكشاف الفيكينج لأمريكا قبل كولمبس بزمن طويل وهي التي أفرد لها نانسن في كتابه عناية خاصة ، ربما لبواعث قومية ، فنجده يقول لقد

يدعى «تورفين» يقال إنه نجح في الوصول إلى تلك القارة . وأقام الفيكنج على سواحل أمريكا الشمالية بيوتاً على غرار بيوتهم في بلادهم ، بل ويقال أيضاً إنه عثر على حجارة عليها نقوش اسكندناوية قديمة في تلك السواحل . بيد أنهم لم يعمرها طويلاً هناك إذ أبادهم الهنود الحمر من سكان أمريكا الأصليين .

ويعتبر عام ١٤٩٢ م وهو العام الذي اكتشف فيه كولمبس أمريكا ذا أهمية خاصة أيضاً بالنسبة لاستكشاف الأصفق الشمالية . فنجد أن عرف الناس في غرب أوروبا أن أمريكا تغف عقبية في سبيل الملاحة إلى الهند - وهي جزر التوابل والثراء الذي كانوا يبحثون عنه ، فكروا في الوصول عن طريق الملاحة شمالاً - ومن هنا نشأت فكرة البحث عما أسموه «بالممر الشمالي الشرقي» . وكان ذلك حافظاً لبعض الملاحين المغامرين على السير شمالاً بسفنهم بغية اكتشاف ذلك الممر .

وكان أحد هؤلاء المغامرين هو الملاح بارنتز Barents الهولندي الذي أبحر عام ١٥٩٤ - أى بعد كولمبس بقرن من الزمان - تجاه سواحل التروبيج الشمالية ثم في المحيط المتجمد الشمالي واكتشف البحر الكائن بشمال روسيا الذي يسمى اليوم ببحر «بارنتز» . وجدير بالذكر أن التلوج تجمدت حول سفينة هذا الملاح وبقي محبوساً لمدة عام كامل في المحيط المتجمد الشمالي ، وذلك بعد أن اجتاز بحر بارنتز إلى بحر كارا القريب منه . ويؤثر عنه أنه رسم خرائط دقيقة لأول مرة لتلك الأصفق الشمالية ، وكان علم الخرائط الجغرافية قد ازدهر ازدهاراً كبيراً في هولندا في وقته في الفترة التي أعقبت ازدهارها في إيطاليا في وقت كولمبس .

وفي أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر الميلادي تم استكشاف الجانب الأكبر من سواحل أمريكا الشمالية وذلك في الفترة بين ١٥٨٦ - ١٦٢٠ على أيدي جون ديفيز John Davis وهنري هلسون H. Hudson ووليام بافين W. Baffin وقد

كان أهل اسكندناوة وعلى الأخص أهل التروبيج ، رواد البحر الأول ، فقد ابتكروا وحسنوا نماذج بناء المراكب . لقد كان البحر صنعتهم وكان حبه متأصلاً في نفوسهم ، ولذا جابوا البحار الشمالية وبفضاهم طورت المعلومات الجغرافية عن البحار .. إن التروبيجين هم أول من خرج إلى المحيط بعيداً عن الساحل ، وعندهم تعلمت الأمم الأخرى .

وتقول القصة إن «ليف ايركسون» ابن «ايريك الأحمر» كان أول من وصل إلى أمريكا حوالي عام ١٠٠٢ م . وفي رأى آخر إنه «بيارنى هريولفسون» من أهل اسكندناوة أيضاً . ففى حوالي عام ٩٨٥ م عاد «بيارنى» من رحلة له للتجارة بين التروبيج وإيسلندا فوجد أن أباه قد رحل إلى جرينلاندة مع ايريك الأحمر فعزم على السفر إليه وشد شراعه إلى تلك الجزيرة ، ويقال إنه ضل طريقه في الضباب فحطت مركبه على السواحل الشمالية لأمريكا في الموقع المعروف باسم «رأس كود» الآن .

أما رحلة ليف بن ايريك فكانت بعد ذلك كما أشرنا ، فقد ضل هو الآخر طريقه إلى جرينلاندة وحملته الريح إلى لبرادور على شواطئ كندا . ومن ثم أبحر جنوباً على سواحل «نوفاسكوتيا» ، فوجد أرضاً خضراء ينمو فيها القمح والكروم وسماها ليف «أرض الكروم» Wineland وقضى فيها ليف وبخارته وقتاً قصيراً ثم قفلوا راجعين إلى جرينلاندة مرة أخرى ، وهناك استقر ليف وجمع ثروة كبيرة . وكان لهذا الملاح أخ يدعى «ثورفالذ» أبحر هو الآخر إلى أمريكا حوالي عام ١٠٠٤ م وعسكر في نفس المكان الذي نزل فيه أخوه من قبل ، ولكنه قتل في معركة مع الهنود الحمر ولإيريك الأحمر ابن ثالث هو «تورستن» يحكى أنه هو الآخر قام بمحاولة ثالثة فاشلة إلى أمريكا . وبذلك فتح ايريك وأولاده الطريق لأهل اسكندناوة إلى الدنيا الجديدة ، وتتردد أخبار ملاح آخر من أهل ايسلندا

وصل بعض هؤلاء الملاحين إلى سواحل جرينلاندة الجنوبية .

ولما يئس الملاحون من اكتشاف الممر الشمالى الشرقى - بعد بارنيز - صوبوا وجههم نحو اكتشاف « الممر الشمالى الغربى » . وذلك بالإبحار فى الاتجاه المضاد وكان أول من نجح فى ذلك هو ملاح دانمركى عرف باسم برنج Bering كان يعمل لحساب حكومة روسيا وذلك فى عام ١٧٢٥ الميلادى . وفضلاً عن أن هذا الملاح قد اكتشف كثيراً من الجزر فى المحيط المتجمد الشمالى لأول مرة - إلا أن اكتشافه للممر الملاحى العظيم الذى يفصل بين أمريكا وآسيا من أقصى الشمال ، كان أعظم أعماله . ولذا سعى هذا الممر باسمه ، وهو المعروف اليوم باسم « مضيق برنج » . ومن هذا المضيق خرج « برنج » لأول مرة إلى المحيط الهادى واكتشف شبه جزيرة كامشاتكا Kamchatka . ويقع هذا المضيق بين ألاسكا وسيبيريا . كما هو معروف . وفى عام ١٧٣٤ م قام برنج برحلة أخرى حدد خلالها - لأول مرة - كثيراً من سواحل روسيا الشمالية وانتهى به المطاف فى ألاسكا بأمريكا الشمالية . وفى رحلته الثالثة عام ١٧٤١ جنحت سفينته فى الأصقاع الشمالية ، وتوفى هذا الملاح الباسل بمرض الأسقربوط بيد أن سوء الأحوال الجوية فى الأصقاع الشمالية لم تشجع الملاحين بين آسيا وأوروبا عن طريق الممر الشمالى الغربى ، هذا بالإضافة إلى أن الروس أنفسهم لم يشجعوا الملاحين عبر هذا الطريق خوفاً من الاستعمار الأجنبى .

وخلال القرن السادس عشر الميلادى قام الإنجليز بمحاولات أخرى لاستكشاف الممر الشمالى الغربى لكنها باءت بالفشل . وحتى الملاح الإنجليزى الشهير «الكابتن جيمس كوك» James Cook الذى كان قد جاب المحيط الهادى واكتشف استراليا قرر فى نهاية القرن الثامن عشر أنه لا يوجد طريق آمن للملاحة شمالاً إلى آسيا سواء من الشرق أو الغرب .

ولما أعيت الحيل بريطانيا فى استكشاف طريق إلى آسيا عبر الشمال ، رصدت جائزة قدرها ٢٠,٠٠٠ جنيه لمن يتعرف على مثل هذا الممر - كما رصدت جائزة أخرى قدرها ٥٠٠٠ جنيه لأول سفينة تصل إلى خط عرض ٨٩ شمالاً .

وخلال القرن التاسع عشر - كانت أول السفن التى تسير بالبخار قد جهزت للملاحة ، فظن الإنجليز أن مثل تلك السفن كفيلة بتحطيم الجليد الذى يعترض طريقها عبر الممر إلى آسيا من الشمال - فجهزت الأبرية البريطانية سفينتين من هذا النوع هما « اربيس » H.M.S. Erebus (٣٧٠ طن) و « ترور » H.M.S. Terror (٢٤٠ طن) بقيادة جون فرانكلين ومعه طاقم من البحارة والضباط عدده ١٢٨ فرداً ، وكلفته بالملاحة عبر الممر الشمالى الغربى إلى آسيا وذلك فى عام ١٨٤٤ . ولأزم سوء الطالع هذه البقية ، فهلك رجالها عن آخرهم ولم يعثر لهم على أثر سوى جثث ثلاثين من البحارة متجمدين فى أصقاع كندا القطبية وبعد أن حاصرت الثلوج سفينتهم لمدة عامين كاملين . وهنا تردد حكاية غريبة مؤداها أن زوجة الأدميرال فرانكلين استخدمت كل الوسائل الممكنة للتعرف على المكان الذى هلك فيه زوجها حتى إنها لجأت إلى تحضير الأرواح ودلتها روح صبية صغيرة توفيت فى أيرلندا على خريطة للمكان . وتقول المصادر الموثوق بصحتها إن البعثات التى ذهبت للبحث عن ضحايا تلك البعثة المشنومة تأكدت من صحة هذا الموقع .

وفى عام ١٨٨٤ حاولت بعثة أمريكية بقيادة الكابتن جريلى Greely أن تصل إلى أبعد من خط عرض ٨٣ و ٢٤ شمالاً فباءت هى الأخرى بالفشل . وهلك عدد كبير من أفرادها بسبب تجمد الثلوج حول سفينتهم فتكسرت أضلاعها . وجدير بالذكر أن الماء إذا تجمد زاد حجمه فيضغط الجليد على جوانب السفينة بقوة كبيرة تكون كفيلة بتحطيمها . وقد وصلت أول سفينة

إمداد لانقاذ البعثة المذكورة بعد عام واحد فوجدت من بقي على قيد الحياة من أعضائها في حالة يرثى لها من الضعف والمرض ، بسبب نقص التئوين ونقص الفيتامينات ، حتى لانهم اضطروا المضغ جلود الحيوانات التي كانوا يتدثرون بها !

وجددير بالذكر أن الاعتقاد حتى ذلك الوقت كان سائداً بأن الأرض التي في أقصى الشمال من المعمورة والتي تعرف باسم جرينلاندا تمتد حتى القطب الشمالي نفسه ، وتكون ما عرف باسم القارة القطبية الشمالية . بيد أن أحداً قبل نانسن لم يستطع أن يتوغل في هذه الأرض شمالا بسبب الجليد والزمهرير . والعواصف الثلجية التي تصم الآذان ، كل ذلك بالإضافة إلى طبيعة الأرض الوعرة التي تكتنفها شقوق عميقة في الجليد نفسه لا يمكن لإنسان اجتيازها .

هذا وقد دون نانسن بنفسه قصة حياته ومغامراته في البحار القطبية في كتابه آنف الذكر .

٣ — نشأة نانسن وحياته

ولد فريديوف نانسن في العاشر من أكتوبر عام ١٨٦١ في ضيعة لأمه قرب مدينة أوسلو . وكان أجداده لأبيه من مقاطعة « شلزويج هولستين » الألمانية ومن كبار تجارها ، ثم استقر فرع منهم في النرويج فيما بعد وإلى هذا الفرع ينتمي نانسن . وقد كان للبيئة التي نشأ فيها نانسن في طفولته أكبر الأثر في تكوين شخصيته فيما بعد . فقد نشأ وسط الأدغال والحقول والجبال التي يكسوها الجليد شتاء وعلى مقربة من البحر . لذا أغرم بالانزلاق على الجليد منذ طفولته وهوى الصيد صيفاً في مياه الخليج . وكان محباً للمخاطرة والحياة الحسنة منذ صباه . وقد دمغته هذه الحياة الطليقة في الجبال والأدغال بصفات إنسانية سامية كالجرأة والشجاعة والاعتماد على النفس ؛ كما تعلم في صباه كثيراً من الحرف اليدوية ، وعندما بلغ السابعة عشرة

من عمره كان بطل الانزلاق على الجليد للمسافات الطويلة في النرويج كلها ، وفي سن الثامنة عشرة حطم الرقم القياسي الدولي لسرعة الانزلاق لمسافة ميل ، كما أنه فاز بالبطولة على النرويج كلها في أول محاولة له لسباق المراثون .

وقد هوى نانسن دراسة التاريخ الطبيعي لاتصال هذه الدراسة بالحقول والجبال والأدغال والبحر والحياة الحرة الطليقة التي يهواها ، لذلك تخصص في دراسة علم الحيوان في جامعة أوسلو ، وذلك رغم ميله في نفس الوقت لدراسة الرياضيات والفيزياء .

وحيثما بلغ العشرين من عمره ، وكان لا يزال طالباً بالسنة الثانية في الجامعة — واثته الفرصة التي غيرت مجرى حياته ، إذ عرض عليه أحد قباطنة السفن التي تجوب البحار القطبية بين ايسلندا وسبتزبرجن أن يعمل بحاراً على سفينته المسماة باسم « الفيكنج » . ورأى نانسن الطالب وقتئذ في هذا العرض فرصة ذهبية لدراسة الحيوانات القطبية على الطبيعة فلم يتردد في قبول العرض ، وخدم على السفينة بحاراً تحت التمرين بروح رياضية عالية وعزيمة صادقة . وفي تلك الرحلة دون نانسن يومياته التي نشرها فيما بعد في كتاب بعنوان « الصيد والمخاطرة في البحار القطبية » . وفي تلك الرحلة عشق نانسن حياة البحر ولم ترهبه أهواله . وتتجلى ملكته في التعبير والكتابة منذ حادثته من قوله :

« وبعد أن لجلجنا في البحر ثلاثة أيام هبت عاصفة مروعة لم تدع لنا فرصة لضم الشراع فتصدع الصاري الرئيسي تحت قوة الريح . ونحن من خلال الظلمة في اتجاه هبوب الريح صرير قسم الأمواج البيضاء المميزة للبحر العالي ، وهي ترتفع وتتكسر وتلطم مؤخرة السفينة محدثة صوتاً كصوت الرعد . فتناثر الرذاذ عالياً كالنافورة تلمع قطراته كاللآلئ ، ثم ما لبثنا أن هويينا في ظلمات البحر المجهولة . . . »

وهو يصف رؤيته للجليد الذى يغطى سطح البحر فى هذه المراحل لأول مرة فى شاعرية جذابة بقوله « فى الثامن عشر من مارس لمحت الجليد لأول مرة . . كنت أقرب الأفق من أعلى السفينة فلاحت لى أشباح بيضاء بعيدة وسط الظلام ، أخذت تكبر رويداً رويداً ، ويزداد بياضها وضوحاً وسط أرضية حالكة كالليل . وكانت هذه الطلائع الطافية من الجليد بمثابة المقدمة لجيش عرم من حقول الجليد الممتدة بعيداً إلى الشمال فى الليل القطبي ، فيما وراء النجوم ، وفيما وراء الشفق القطبي » .

بيد أن هذه الموهبة الأدبية على الكتابة لم تحجب نانسن الباحث المدقق عن أن يسجل ملاحظات علمية قيمة للغاية خلال هذه الرحلة عن اتجاهات الجليد فى دورانه فى المحيط المتجمد الشمالى وعن تصحيح نظريات تكوين الجليد فى البحار القطبية التى كانت تقول بأن الجليد يتكون لأول وهلة تحت سطح الماء ثم يطفو ، ولا تزال آراء نانسن هى الصحيحة حتى اليوم .

كما أنه أثبت خلال هذه الرحلة من قياسه لدرجات الحرارة على السطح وتحته ومن تقديره لدرجات ملوحة الماء — أن تيار الخليج الدافئ فى الأضواء الشمالية يسير تحت الطبقة السطحية الباردة للماء ، وإلى جانب هذه المعلومات الطبيعية عن ماء البحر فقد سجل نانسن معلومات بيولوجية هامة عن الحيتان وعجول البحر النادرة وطبائعها .

وقد خرج نانسن من هذه الرحلة أيضاً بنتيجة أخرى كانت على جانب كبير من الأهمية فى حياته المستقبلية ، وهى اكتسابه خبرة نادرة فى الإلمام بكل ما يجرى على سطح السفينة وبقيادة الرجال تحت أسوأ الظروف المسكنة فى البحر — الأمر الذى جعل منه فى المستقبل قيادة من القيادات النادرة فى تنظيم بعثات الكشف العلمية وفى سياسة الرجال والحكام . ويحمل نانسن الحياة على سفينة

صغيرة كهذه وضعتها الأقدار فى ظروف سيئة للغاية فى تبحر باردة هائجة مأثمة بقوله :

« كان ثمة مرح كثير ، وعمل دائب » .

لقد كان نانسن محبباً لوطنه كل الحب ، تسيل عيناه دمعاً حينما تراءى له جبال النرويج من بعيد ويطير قلبه من الفرحة ؛ فى أعقاب كل رحلة من رحلاته رجع فيها إلى أرض الوطن . انظر إلى قوله عقب عودته من أول رحلة له فى البحار القطبية « حتماً إن جبال النرويج لأحب إلى نفسى مما سواها . لا سيما لأنها ترتفع رأساً من البحر » .

وعقب عودة نانسن فى عام ١٨٨٢ من الرحلة الأولى السابق ذكرها بوقت قصير ، عين أميناً لمتحف علم الحيوان فى برجن Bergen ولم تكن سنه يومئذ تتعدى إحدى وعشرين سنة . وخلال الفترة التى شغل فيها هذا المنصب تطوع للعمل فى المستشفى الحكومى ، كما انتخب عضواً فى بلدية المدينة التى نشأ فيها . وقام استطاع أن يحول المتحف الذى كان يعمل فيه من مجرد مكان لحفظ العينات إلى مركز نشيط من مراكز البحث العلمى فى النرويج . وعكف هو نفسه على دراسة الحيوانات الدقيقة تحت المهر لمدة ست سنوات متواصلة . وخلال تلك الفترة أيضاً تمكن نانسن من نشر كتاب عن « الرياضة فى جبال النرويج » .

وأحجم نانسن عن التدخين والشراب لاعتقاده بأن مثل هذه العادات لا تتناسب مع الحياة الرياضية التى كان يحياها . وقد كان لذلك أثره ولا شك فى قدرته على تحمل المشاق فى ظروف الاستكشاف المروعة التى تعرض لها فى المراحل القطبية . وهو يعتقد أن النشاط أو التنبه الموقت الذى قد يعترى الإنسان نتيجة التدخين أو الشراب تعقبه فترات خمول تترك أثراً أسوأ . كما تجعل المرء أسيراً لمثل هذه العادات .

وفى عام ١٨٨٥ تمكن نانسن من نشر أولى بحوثه الضخمة فى علم الحيوان وهى التى قضى فى إنجازها ست

سنوات في المتحف . وقد منح على هذا البحث الميدالية الذهبية ، إلا أنه أصر على أن تكون الميدالية من النحاس ويرصد فرق الثمن لرحلة يزور فيها محطة الأحياء البحرية في نابولي وقد كان . وهناك قابل انتون دورن A. Dohrn الألماني مؤسس هذه المحطة الشهيرة في نابولي التي أعجب نانسن بنظامها . فصمم على أن ينشئ في وطنه محطتين على شاكلتها : واحدة في برجن والأخرى في تروندهيم Frondheim .

وبعد ذلك بعام تمكن نانسن من نشر بحثه عن الجهاز العصبي في الحيوانات البحرية التي نال عليها درجة الدكتوراه .

ليس هذا كل ما يمكن أن يقال عن نانسن ولا بعضه - فلا تزال نواحي العظمة والبطولة تتجلى في هذا الرجل في كل عمل من أعماله التي أنجزها في السنوات القادمة من حياته ، فلنتابع التسلسل التاريخي للحوادث ولنندع أعماله نتحدث عنه .

٤ - عبر جرينلاندا (١٨٨٨ - ١٨٨٩)

لعل نانسن كان أول إنسان قدر له أن يخترق جزيرة جرينلاندا لأول مرة من الشرق إلى الغرب ، فلم يجرؤ امرؤ قبله على الإقدام على مثل هذا العمل .

ورغم أن بعض المواقع على السواحل الجنوبية لهذه الجزيرة كانت معروفة لصيادي الحيتان وعجول البحر - إلا أن الأراضي الداخلية كانت مجهولة تماماً . وتعتبر هذه الجزيرة - التي لم تكن تعرف بعد عما إذا كانت قارة متصلة بالقطب الشمالي أو جزيرة أو شبه جزيرة - بمثابة طاقة الجليد العظمى في نصف الكرة الشمالي ، ومن ثلاجياتها الساحلية تتكسر جبال الجليد التي تهيم في شمال المحيط الأطلنطي والتي تسبب جبل منها في غرق الباخرة تيتانيك في أوائل هذا القرن ، كما تسبب جبال أخرى منها حوادث فادحة للسفن من آن لآخر حين تصطدم بها

وحين صمم نانسن على ارتياد جرينلاندا طلب منحة متواضعة قدرها ٣٠٠ جنيه من الجامعة فرفضتها السلطات ، بل وتهكمت عليه الصحافة حتى إن إحدى الصحف نشرت عنه ما يلي في مجال المداعبة والتهكم : « يعترم أمين المتحف نانسن القيام باستعراض مشير في الانزلاق على الجليد فوق جرينلاندا وتحجز الأماكن لمشاهدة العرض في الأحاديث الجليدية ، ولا تنس أن تحتفظ بتذكرة العودة ! ... » .

بيد أن كل ذلك لم يثن نانسن عن عزمه . ولقيت الفكرة تأييداً من أحد رجال الأعمال في كوبنهاجن فصمم على تمويلها . وبدأ نانسن في الإعداد لها . فجهز ما خف حمله من المؤن والعتاد ووضع كل خبرته في إنجازها ورأى بمصافته أن يختصر عدد أفرادها إلى أقل ما يمكن . وكان يسهر الليالي الطويلة في مضجعه يتصور كل العقبات والصعوبات التي يمكن مصادفها وكيف يجد الحلول لها .

وأخيراً استقر رأيه على أن يكون عدد أفرادها خمسة من الرجال غير المتزوجين ممن تتراوح أعمارهم بين الثلاثين والأربعين واشترط فهم أن يكونوا من أبطال الانزلاق على الجليد . وأن يكون عتاد الرحلة مما خف حمله . ثم إنه وضع تقليداً جديداً وهو ألا يعود من نفس الطريق الذي سلكه وألا يترك المؤن في الطريق خلفه حتى لا تتعاسس همة الرجال عن مواصلة السير . وفوق كل هذا وذاك فقد صمم بنفسه وبناء على خبراته السابقة أنواع الأحذية والملابس وأدوات النوم والمطبخ وأنواع الزحافات التي يمكن التعويل عليها . ولما كان نجاح أي بعثة للكشف يتوقف على حسن اختيار الرجال فقد كان نانسن حريصاً جداً من هذه الناحية . وأخيراً تم له اختيار أعضاء البعثة وكانوا ثلاثة من أهل اسكندناوة الأشداء بينهم الربان الشهير أوتو سفردروب Otto Sverdrup الذي قدر له فيما بعد أن يكون ربان السفينة التي أقلت البعثة النرويجية لاستكشاف

القطب الجنوبي وديريستون Dietrichson ذلك
الفتى الذى قدر له هو الآخر أن يكون فيما بعد «ماريشالا»
للجيش النرويجي ، عدا اثنين من أهل لابلند توسم فيهم
نانسن القدرة على تحمل مشاق الرحلة ؛

ثم أبحرت هذه البعثة الصغيرة من النرويج في ٩
مايو عام ١٨٨٨ على إحدى مراكب الصيد إلى ايسلندا
ومن هناك أخذت سفينة صغيرة من سفن صيد عجول
البحر إلى الشواطئ الشرقية لجرينلاندة مارة بجزر
فاروس . وقد قابلت البعثة في تلك الجزر عاصفة بحرية
عاتية لم تقعد أعضائها عن مواصلة السير بتصميم
وإيمان .

وبدأت الأهوال تناوئ البعثة حين أشرفت على
سواحل جرينلاندة فلم تجد السفينة ملجأً تلجأ إليه وسط
جبال الجليد الطافية أو التيارات التى كانت تدفعها دائماً
إلى الجنوب ، وظلت السفينة الصغيرة زمناً طويلاً تدور
مع الجليد والتيارات من الشمال إلى الجنوب حتى شهر
يولية من تلك السنة حين أتيح لها أن ترسو على ساحل
وعر تكتنفه نلال من الجليد الوعر المتكسر ومن خلفها
حائط من الجليد يزيد ارتفاعه على مائة متر ، دون أن
تجد السفينة فرجة واحدة ترسو فيها على الساحل .

وبعد لآى ومشقة تمكنت السفينة من الرسو على
بقعة بحذاء الساحل نزلت منها البعثة فوق قطعة عاتمة من
الجليد ، ما لبثت أن تصدعت في وسط الليل وانشطرت
إلى شطرين . ولولا شجاعة الرجال وعلو هممهم ،
ومقاومتهم تلك الطبيعة العنيفة لهلكوا عن آخرهم .
وأخيراً تم لهم النزول إلى الشاطئ في مكان ينحرف إلى
الجنوب بنحو ٣٥٠ ميلاً عن البقعة التى كان مقدرًا لهم
أن يرسو عليها .

وصادقهم عقبات أخرى منها وعورة هذا الشاطئ
الجليدى وشتو البرد والرياح ، ثم كان عليهم أن يتسلقوا
هذا الحائط الجليدى القائم خلف الشاطئ الوعر ، وأن

يحملوا أدواتهم ومعداتهم فوق المرتفعات الجليدية التى
تكتنف الجزيرة وأن يجدوا سبيلاً لتلافي الأخطار
العميقة التى لا يرى أثر لمن يسقط فيها ! وكان عليهم أن
يغدوا السير فى الليل والنهار فى درجات من الحرارة
تصل فى بعض الأحيان إلى أربعين درجة مئوية تحت
الصفر ! كما كان عليهم أن يحملوا الزحافات فوق
تلك المرتفعات أو أن يقطعوا أربعين من الأميال فى
اليوم والليلى فى أرض وعرة تكسوها طبقات الجليد
وينهمر من فوقهم البرد وتلفح وجوههم رياح باردة
كأسنان الريح تتجمد معها أنوفهم وآذانهم كقطع
«الرقاق» الجاف إذا توانوا عن نزع الجليد من فوقها ؛
أو يصابون «بعضة البرد» التى تسبب سريان
«الغنغرينا» فى أصابع الأيدي والأرجل ؛ أو يصابون
بالعمى من جراء انعكاس أشعة الشمس فوق الثلوج
البيضاء . . تلك كانت حال الرجال فى تلك البعثة ، كما
هى الحال دائماً مع أى بعثة أخرى تجرؤ على اجتياز
المناطق القطبية . ولولا سهر نانسن ويقظته وحكمته
وحسن تدبيره لهلك أفراد بعثته مع من هلكوا من قبل
أو من بعد فى تلك الأصقاع ؟

بيد أن الأقدار أبت إلا أن تكافئ كل مجد يسعى
فى سبيل العلاء بهمة وصبر فكتبت لنانسن ولبعثته النجاة
وتمكنوا لأول مرة من الوصول إلى الشاطئ الغربى
للجزيرة وكان ذلك فى شهر نوفمبر عام ١٨٨٨ . وجدير
بالذكر أن هذا الشهر هو نذير بدء الليل القطبى فى تلك
الأصقاع ، فلا ترى الشمس فيه فى وضوح النهار إلا لماماً
ويسود الظلام القطبى فى تلك المناطق شهوراً متواصلة !

وحين أشرفت البعثة على الشاطئ الغربى وجدت
حفنة من أهل الاسكيمو ممن استوطنوا ذلك الشاطئ ،
ولشد ما كانت خيبة أملهم حين علموا أن آخر سفينة
من سفن عجول البحر قد أبحرت أو أوشكت على
الابحار من مكان بعيد إلى الجنوب .

منذ عاد نانسن من رحلة جرينلاندا صمم على أن يكون هدفه هذه المرة هو القطب الشمالى نفسه . وكان قد اختمر في ذهنه نظرية « دوران الجليد » عبر القطب الشمالى نفسه ، حين وجد أخشاباً من سيبيريا حملتها الثلوج والتيارات الدائرية إلى شواطئ جرينلاندا نفسها كما كان على علم أيضاً بأن أى مركب تحاصرها ثلوج الشتاء في تلك الأصقاع فصيهرها معروف ، ومآل محاربتها إلى هلاك محقق . وهنا تتجلى عبقرية نانسن مرة أخرى وتحديه للمعتقدات التي كانت سائدة في عصره حين فكر في تصميم سفينة تقاوم ضغط الجليد المتجمد حولها ورأى أن تكون جوانبها محدودة فبدلاً من أن تتكسر ضلوعها ، تنزلق إلى أعلى فتتفادى هذا الخطر : إن مثل هذه السفينة يجب أن تكون من الخشب وأن تشبه جوانبها إلى حد كبير جوانب القصة فتزلق كما ينزلق « لب البطيخ » إذا ضغط بين الأصابع !

ثم أعلن نانسن عن فكرته للجمعية الجغرافية في النرويج وللجمعية الجغرافية الملكية بلندن . بيد أن أعضاء الجمعية الأخيرة عارضوه بشدة ولكن تلك المعارضة لم تفت من عضده أو تفر من همته . وقد رد على هؤلاء الأعضاء بقوله « أشكركم أها السادة لأن حججكم في المعارضة لم تقنعنى تماماً . وأرجو أن تعلموا أن الهدف الأساسى من البعثة التي اعزم القيام بها هو استكشاف مجاهل المنطقة القطبية وليس تماماً الوصول إلى هذه النقطة الوهمية التي ينتهى عندها محور الأرض في الشمال » .

عاد نانسن من لندن عام ١٨٩٠ وقصد لتوه صديقه مصمم السفن النرويجي العظيم « كولين ارشر » Colin Archer الذي أعجب بفكرة نانسن وناقشا سوياً عدة تصميمات للسفينة المرتقبة ، التي كان لابد من أن يصحى

وكان عليهم أن يقضوا الشتاء القاسى في تلك البقعة المخيفة الموحشة من الشاطئ الغربى للجزيرة يشاركون الاسكيمو طعامهم من دهن الحيتان غير المطهى ومن جلود عمجول البحر ولحوم الأسماك النيئة .

ويجد نانسن نفسه غير غريب على هذه الحياة البدائية ، وهو الرجل الذى بمكنته أن يكيف نفسه لكل الأجواء ، بل إنه ليستمتع بها مادامت هى النوع الوحيد من الحياة الذى تجود به الطبيعة في تلك الأصقاع ولقد وصف أحد أعضاء البعثة — وهو الفيلد مارشال ديتريشيسون المتقدم ذكره — نانسن فيما بعد ذلك بزم من طويل بقوله « لقد وهبته الطبيعة قدرة لا حد لها على تحمل المشاق ، وقد كان دائماً هادئاً مترناً في أوقات الشدة ، ذا قريحة متوقدة يصدر الأوامر الصارمة العنائية في الوقت المناسب وبسرعة . وبفضل سجيته السمحة وبساطته وصراحته ووجهه للمرح تمكن من مصادقة الجميع وذلك دون أن يفقد شيئاً من هيئته وسلطانه كقائد » وتلك لعمري من أروع صفات القائد .

ولقد وصلت أنباء نجاح البعثة في اختراق جرينلاندا إلى النرويج وإلى أوروبا عن طريق إحدى مراكب الصيد فحين عاد نانسن وصحبه استقبلوا بخفاوة منقطعة النظر وقابلتهم في عرض البحر مظاهرة من أكثر من مائتى مركب ، وانهالت بعدها أوسمة الشرف على نانسن من كل صوب وحذب .

ولئن كانت أنباء البطولة والاستكشاف قد غطت على الأنباء العلمية للبعثة فلا يفوتنا أن نذكر أن نانسن كان أول من أماط اللثام عن طبيعة أرض جرينلاندا ، ورسم لها خريطة لأول مرة ، كما قام برصد خطوط الطول والعرض فوقها ، وحدد معالمها . وأثبت أن أرضها تغطيها طبقات الجليد الدائم . كما كانت تلك الرحلة في حد ذاتها حافزاً لغيره على ارتياد المناطق القطبية المجهولة فيما بعد .

من بينهم اتوسفردرب Otto Sverdrup الريبان المحنك رغم صغر سنه في ذلك الرقت والشاب امنلسن و Amundsen مستكشف القطب الجنوبي فيما بعد والملازم يوهانسون Johanson الذى قبل أن يعمل وقاداً على المركب ليظفر بشرف الانتهاء إلى البعثة .

وفي ٢٤ يونيه عام ١٨٩٣ أبحرت البعثة من ميناء أوسلو في اتجاه الساحل النرويجي إلى الشمال ، ومن أقصى نقطة في شمال النرويج اتجهت شرقاً نحو نوفازمليا Nova Zemlya وفي ٤ أغسطس شاهدت البعثة بشائر الجليد في بحر كارا الخيف .

وبعد أن قطعت البعثة ما ينوف على ألف ميل في مجاهل المحيط شمال سيبيريا حاصرها الجليد وتجمد المحيط من حولها ، وكان نانسن يعتقد أن الجليد في دورانه حول القطب سيحمل السفينة إليه ما لم تعترض طريقها أرض مجهولة . ولقد تحققت نبوءة نانسن في دوران الجليد رغم أنه لم يصل إلى القطب . ففي ٧ نوفمبر ١٨٩٣ وجدت البعثة نفسها في المكان الذى كانت فيه في ٢٠ سبتمبر من تلك السنة . وبين ١٥ ديسمبر ١٨٩٣ أول أبريل ١٨٩٤ عبرت خط عرض ٨٠ شمالاً ثلاث مرات وهي هاتمة مع الجليد .

ورواد المناطق القطبية يعرفون جيداً كآبة الشتاء في تلك الأصقاع : فالسما مظلمة أبداً ، سواء بالليل أو بالنهار ، لا يسمع إلا عواء الذئب والذئبة القطبية تمزق سكون الفضاء أو صرير الرياح الخيف أو أصوات فرقة الثلوج في تحطمها أو تلاطمها . وحياة حفنة من الرجال محبوسين داخل سفينة كهذه لمدة سبعة عشر شهراً تبعث على السأم والكآبة من غير شك .

ولا ريب أن نانسن نفسه قد انتابته حالات من السأم والمرارة حين وجد نفسه غير قادر على أن يفعل شيئاً . ولقد صور هو مثل هذه الحالة التي تنتاب الرجال وتودى ببعضهم إلى اليأس أو الجنون أو تدفعهم على أن يأخذوا حياتهم بأيديهم ، فيقول في مذكراته .

في تصميمها بعوامل كثيرة كالسرعة ودرجة الثبات في العواصف . بل والناحية الجالية أيضاً وذلك في سبيل المتانة وقوة التحمل ، وأثر نانسن أن تكون سفينته صغيرة بالقدر الذى يسع أعضاء البعثة الذين حدد عددهم بثلاثة عشر ، وأن تتسع مخازنها لتكوين يكفى لحمسة أعوام ! ونزلت السفينة إلى الماء في ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٩٢ ولأول وهلة كانت مشار ضحك البحارة وقباطنة السفن الذين لم تقع أعينهم على شيء مماثل من قبل ! أما طولها فكان ٤٣ متراً وعرضها ١٢ متراً وجوانبها من خشب غير منفذ للماء سمكه نحو نصف المتر ، وكانت تسير بالشرع وتماكينة بخارية شبيت فيما بعد متاعب كثيرة للبعثة ، كما زودت السفينة بأحدث الأجهزة العلمية المعروفة وقتئذ .

وأيقن نانسن بنظيرته أن نجاح مثل هذه البعثة يتوقف على عوامل ثلاثة : طعام وفير وملابس تقي من عضه البرد وحسن اختيار الرجال . ولما كان أخشى ما يخشاه رواد المناطق القطبية هو مرض الأسقربوط فقد جمع نانسن كميات كبيرة من الأطعمة المتنوعة الدهنية والبروتينية المختلفة والبقول الخنفة في صفائح أحكم قفلها . وصمم بنفسه أنواع الفراء والأحذية اللازمة للبعثة ، وكذلك حشيات النوم والحيام الخفيفة والزحافات ، ومكتبة للقراءة تبرع بها أصدقاؤه وناشرو الكتب ، وذلك إلى كمية من الأسلحة والذخيرة . كما حمل على سفينته مجموعة من كلاب سيبيريا القوية لتجر الزحافات على الجليد . وفي الواقع كانت كل معدات الرحلة من الهبات التي تبرع بها الأفراد والهيئات والتي بلغت جملتها ٢٥ ألف جنيه قبيل رحيل البعثة ، بلغ نصيب الجمعية الجغرافية الملكية بلندن منها ٣٠٠ جنيه فقط ، ذلك لأن أعضاءها كانوا غير مؤمنين بنجاح البعثة . . !

أما عن الرجال فقد تطوع منهم المئات ، أخذ نانسن خلاصتهم فقط وعددهم ثلاثة عشر كما أسلفنا ،

« إن وجودنا بلا عمل يكاد يمزق نفسى : إن الحياة كتيبة مثل كآبة ليالى الشتاء من حول المركب . . لقد غربت الشمس عن حياتنا إلا عن الماضى أو عن المستقبل البعيد جداً . . أود لو حطمت هذه الكآبة . . لأجد متنفساً أخرج إليه . هل من الممكن أن تحدث معجزة ؟ ألا تهب عاصفة تمزق هذا الجليد الذى يحاصر المركب وتدفعها إلى البحر الطليق المائج ؟ مرحباً بالأخطار طالما هى تعطينا الفرصة لنفعل شيئاً ننفس به عن هذه الطاقة المكبوتة . : لتجعلنا نصارع فى سبيل النجاة بأنفسنا ، ونتحرك إلى الأمام . . » .

ورغم ذلك فقد طالما شغل أعضاء البعثة وقتهم فى عمل شئ مفيد بجانب الأرصاد العلمية التى جمعوها وسبر أعماق المحيط من تحت طبقات الجليد التى تغطيه . فقد صمم « سفردرب » مصيدة لصيد الدببة وصنع نانسن قوارب خفيفة يتنقل بها فوق برك الماء المتخلفة بين الجليد ، كما نسخوا مذكراتهم مرات عديدة وشغلوا أنفسهم بالقراءة المفيدة .

ورغم أن « فرام » تحملت كافة أنواع الضغوط التى تعرضت لها - إلا أن القوم كثيراً ما تعرضواهم أنفسهم لأوقات عصيبة فى انتظار المكروه ، ويصف نانسن ليلة ليلاء من تلك الليالى فيقول :

« بدأت السفينة تتحسرج عند المؤخرة فى الساعة السابعة والنصف والجليد يضيق الخناق حولها . سمعنا كما لو أن شلالاً تنصب مياهه بقوة وعنف فوق رؤوسنا كتل الجليد تتضاغط وتتصدع محدثة فرقعة مريعة : أخذت المسافة تضيق من حول المؤخرة بين حائطين من جبال الجليد . . السفينة تعانى صدمات مرعبة ترتعد لها جوانبها فى موجات تنتشر فى اتجاه المقدمة . إننا نرجع البصر فى سكون الليل فلا نرى شيئاً من حلكة الظلام . الطريقة الخيفة تنتشر إلى الأمام . . لا يزال صوت الشلال قوياً متواصلاً . لى لأشعر ببرد شديد . أحاول أن أشغل نفسى بالكتابة وحين شرعت فى الجلوس على

مكتبى بدأت السفينة ترتعد وتتحسرج مرة أخرى : : لكان فرقعة الضغط على جوانبها هى هزات أرضية عنيفة متواصلة : . أشد الضغوط عنفاً يبدأ الآن . . يجب أن أصعد إلى « الكورته » وأأمل . . حالما فتحت باب « القمر » أصم الصوت أذنى وصدنى . . ثم أعقب ذلك لحظات تغير فيها اتجاه الضغط . . إنه ينبعث من أسفل الآن . . إن هذا لعلامة على أن « آلام المخاض » قد بلغت أشدها وستفلت السفينة من مصيدة الجليد الخيفة إن كتل الجليد لتشبه حيات مفزعة تتلوى وتفتح تحت قبة السماء الصافية ذات النجوم التى لا تعكر صفوها سوى النألق القطبى (Aurora Borealis) على شكل حية تسعى هى الأخرى فى برج السماء عند الشمال الشرقى . . وفجأة يتذكر نانسن أنه قد وضع ترمومترأ فى شق من الثلوج خارج السفينة فيخشى عليه من الكسر ، وينسى شاعريته ويهرول لإنقاذه .

لقد وجد نانسن سفينته حبيسة الجليد لا تتحرك شيئاً يذكر مع الجليد الهائم فوق سطح المحيط المتجمد فقد قطعت درجة واحدة من درجات العرض فى نحو خمسة شهور ، إنه لن يبلغ القطب على هذا الحساب قبل خمسين شهراً ، وهما هم قضاوا قرابة عامين أسرى للجليد ، فلا بد من مخرج من هذا المأزق ! وسرعان ما أيقن نانسن أنه لا بد من تعديل الخطة فليذهب هو ورفيق له على الزحافات ومعهم بعض المؤن والكلاب صوب القطب الشمالى نفسه . وليودع سفينته « فرام » وركابها .

وجاءت اللحظة الحاسمة فقد سلم قيادة السفينة إلى « اوتو سفردرب » وحمل متاعه هو ورفيقه يوهانسون ومعهما بعض الزحافات ، ٢٨ كلباً قادر لهم الهلاك عن آخرهم فى تلك المغامرة وفى ظهر ٢٠ فبراير سنة ١٨٩٥ دوت طلقة نارية فى سماء أرض الجليد مؤذنة ببدء المغامرة الخطيرة ، وانطلق الرجلان فى الفضاء الفسيح تحت رحمة الأقدار وذلك فى اتجاه الشمال الغربى ومعهما من المؤن ما يقيم أود الرجل لمائة يوم . وما كانا ليريا سوى حقول الجليد الممتدة إلى ما لا نهاية . . .

لقد كانت فعلاً مغامرةً مخوفةً بالمخاطر ، واصلاً فيها السير ليلاً ونهاراً في درجات من الحرارة تنخفض عن أربعين درجة تحت الصفر المئوي في كثير من الأحيان . ولقد كان من الممكن أن يصل الرجلان إلى القطب نفسه لولا أن موجة غير عادية من الطقس الحار اعترضت سبيلهما وذلك يوم ٨ أبريل عام ١٨٩٥ ، أذابت الجليد وكونت بركاً ومستنقعات رقت لها صفحة الجليد فوق المحيط فعوقبهما عن السير ، وتعرضاً للغرق في أكثر من مرة لانهيار الجليد من تحتهما ، أضف إلى ذلك الليل والرطوبة التي كانت لا تحتل وأمام هذا الأمر اضطر نانسن ورفيقه أن يعودا إلى الجنوب ، وكانت أقصى نقطة قد وصلا إليها شمالاً هي عند خط العرض ٦٥° ٨٦° ولا تبعد عن القطب سوى ٢٢٤ ميلاً ، وهي مسافة لا يستغرق قطعها سوى بضعة أيام لولا موجة الحر لسوء حظهما . وعلى أي الأحوال فقد كانت تلك النقطة هي أقرب نقطة من القطب الشمالي وصل إليها إنسان حتى نهاية القرن التاسع عشر .

وفي شهر أغسطس من تلك السنة وصل الرجلان جنوباً إلى أرض فراتز جوزيف Franz Josef Land على خط العرض ٨٠ شمالاً وصمم نانسن أن يقضى الشتاء القادم في تلك البقعة ، فبنى هو وزميله لما كوخاً من الأحجار عاشا فيه ثمانية أشهر ، وكان المون قد نفذ فاضطرا للاعتماد على ما تصطاده أيديهم من اللبنة القطبية أو الأرناب وحيوان البحر ، وممرت عليهم عواصف الشتاء القطبي العاتية بسلام .

وفي شهر مايو عام ١٨٩٦ واصل نانسن سيره إلى الجنوب فوق الثلوج وتقايل بالصدفة مع بعثة جاكسون الإنجليزية وهناك علم بنبأ وصول السفينة « فرام » سلامة إلى النرويج .

ولبعثة نانسن أهمية خاصة في تاريخ الكشف الاقباوس بصفة عامة وكشف المناطق القطبية بصفة خاصة وذلك للأسباب الآتية :

١- يعتبر نانسن أول من اخترق الماهل القطبية في المحيط المتجمد الشمالي سيراً على الأقدام أو بالزحافات لشهور طويلة .

٢- أثبت عدم وجود قارة قطبية في الشمال أو أراضي جديدة شمال جرينلاندة .

٣- برهن نانسن على أن ثلوج المحيط المتجمد الشمالي تتحرك حركة دائرية حول القطب . وقد حملت هذه الثلوج السفينة « فرام » من شواطئ سيبيريا حتى خط عرض ٥٥° ٨٥° شمالاً على مشارف المحيط الأطلسي .

٤- أثبت نانسن أن المحيط المتجمد الشمالي محيط عميق يزيد عمقه على ٢٠٠٠ قامة ويزداد عمقاً في اتجاه القطب الشمالي .

٥- دون نانسن في مذكراته العلمية كثيراً من الأرصاد عن الأعماق والتيارات والمناخ ، كما رسم خرائط دقيقة للمنطقة القطبية .

ورغم أن القرن التاسع عشر قد انتهى دون أن يصل أحد إلى القطب الشمالي نفسه ، إلا أن رحلة نانسن في حد ذاتها قد حفزت غيره على أن يطرق تلك الماهل . وقد تم هذا العمل أخيراً على يد الرحالة الأمريكي ادوارد بيري E. Peary الذي كان أول إنسان وطئت قدماه موقع القطب الشمالي وذلك في السادس من أبريل عام ١٩٠٩ .

أما عن القطب الجنوبي فقد تم ارتياده على أيدي امندسن Roald Amundsen رفيق نانسن القديم في رحلات الشمال ، والذي استأذن قائده نانسن في أن يأخذ السفينة « فرام » في رحلة أخرى إلى الأقطاب الشمالية وبدلاً من أن يقوم بتلك الرحلة أخذ السفينة إلى القارة القطبية الجنوبية ونجحت بعثته في ارتياد تلك القارة لأول مرة ورفعت العلم بقيادته فوق القطب الجنوبي نفسه ولأول مرة في تاريخ البشرية في ١٤ ديسمبر عام ١٩١١ وذلك بشهر واحد قبل وصول

اليوم ، منها جهازه المعروف باسمه لجمع عينات المياه من أى عمق تحت سطح المحيط . ولقد كرمه أهل بلاده فجمعوا مالا كثيراً يصرف ريعه على البحث العلمى وأوقفوه باسمه لهذا الغرض .

* * *

و حين أعلنت الحرب العالمية الأولى فى أغسطس عام ١٩١٤ وقفت النرويج على الحياد وتبعها دول اسكندناوة الأخرى وفي خلال سنوات الحرب وما بعدها لمع اسم نانسن كسياسى من الدرجة الأولى ، فعينه بلاده رئيساً لمجلس الدفاع فيها ، وفى عام ١٩١٧ أوفد فى مهمة خاصة لمقابلة رئيس جمهورية الولايات المتحدة هربرت هوفر لإرسال إغاثة عاجلة للنرويج حين اجتاحتها المجاعة بسبب الحرب .

وفى عام ١٩١٩ كانت المجاعة تفتك بالملايين فى روسيا أيضاً فذهب نانسن لنجلتها وجمع المعونات والمواد الغذائية وبخاصة لسكان سيبيريا الذين كانت تربطه بهم صلات روحية كبيرة . هذا وقد عينته بلاده سفيراً فوق العادة لها فى إنجلترا .

وبعد انتهاء الحرب بذل جهوداً مضنية حتى أعاد أسرى الحرب المشردين إلى بلادهم وعلى يديه كان حل مشكلة اللاجئىن الأرمين ، ويدين له آلاف الأسر منهم بالفضل وقد أطلق على جواز السفر الذى اقترحه ليحمله اللاجئون « بجواز سفر نانسن » واحترمه كل الدول .

هذا وقد كان مندوباً لبلاده فى عصبة الأمم وعين رئيساً لعدة لجان فيها ، كما كانت له مواقف خطابية رائعة تم عن شجاعته وإيمانه بمبادئ الإنسانية الرفيعة ، دون ما تحيز أو ممالأة لدولة من الدول ، الأمر الذى أكسبه احترام الجميع وتقديرهم . وكانت وفاته فى الثالث عشر من مايو عام ١٩٣٠ . ولكأنى به حتى لم يميت ، فحين زرت سفينته « فرام » قبل اليوم بعشر سنوات فى النرويج وجلستها كما وصفها فى كتابه وكأنها لم تتغير ، كما شاهدت فى « قمرته » معطفه من جلد الرنة وحذاءه ومذكراته وقد بنى القوم فوقها حظيرة تقيها من الثلوج ، وهى التى صنعت خصيصاً لتقاوم الثلوج !

البعثة الإنجليزية بقيادة الكابتن سكوت Scott الذى هلك هو ورجاله من البرد والجوع فى طريق عودتهم فوق ثلوج القارة القطبية الجنوبية .

٦ - السنين الأخيرة

عقب عودة نانسن من رحلة الأصقاع القطبية أضفيت عليه النياشين وأوسمة الشرف من الجمعيات العلمية ومنحته جامعة أكسفورد درجة الدكتوراه الفخرية كما عينته جامعة سانت أندروز St. Andrews فيما بعد مديراً لها .

وفى عام ١٩١٣ قام برحلة فى مجاهل سيبيريا نمخضت عن كتاب قيم كتبه بعنوان « سيبيريا أرض المستقبل » ، كما نشر قبل ذلك وبعده كثيراً من البحوث العلمية العميقة منها كتابه عن « اقيانوغرافية الحوض القطبي » عام ١٩٠٢ ، وظواهر الأعماق فى الحوض القطبي عام ١٩٠٤ والبحار القطبية الشمالية عام ١٩٠٤ . كما نشر بالإشتراك مع هلاندهانسن Helland-Hansen موسوعاته عن « بحر النرويج » و « مياه شمال شرقى الأطلنطى » عام ١٩٢٥ وسبتربرجن عام ١٩١٥ كما كتب عن « الايزوستاسية » عام ١٩٢٢ و « قشرة الأرض » عام ١٩٢٧ وكل هذه الكتب والبحوث نشرها باللغة الإنجليزية التى كان يجيدها لإجادة تامة ، وذلك بالإضافة إلى كثير غيرها نشرها باللغة النرويجية . ويؤثر عنه أنه كان فناناً ضمن كثيراً من كتبه رسومات من عمل يده ، وخاصة للمناظر الطبيعية القطبية وجدير بالذكر أن فن « الفوتوغرافيا » فى ذلك الوقت كان فى بدايته ولذلك لم يعول نانسن كثيراً على التصدير الضوئى وبخاصة فى رحلاته التى يكتشفها البلبل وتفسد فيها الأفلام الفوتوغرافية وتتعرض للغرق .

هذا وقد قام نانسن بعمل رحلات علمية قصيرة إلى سبتربرجن Spitzbergen وشمال الأطلنطى ومناطق أخرى كثيرة ، سواء على قواربه الخاصة أو على سفن البحث العلمى ، وترك للعلم كثيراً من الأجهزة العلمية التى صممها بنفسه ولا تزال يستعملها العلماء بكفاءة حتى

جمهورية أفلاطون

بماتم

الدكتورة أميرة حامى مطر

مدرسة علم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

حياة أفلاطون ومؤلفاته

ليست فلسفة أفلاطون إلا صدى للأزمات العنيفة التى توالى على حياة مدينته الخالدة أثينا ، بل هى ثمرة فترة عصبية من تاريخها ، فترة حرب المورة (البيلوبونيز^(١)) التى مزقت أوصال بلاده منذ نهاية القرن الخامس قبل الميلاد .

ولقد ظهرت فلسفته وسادت فى كل تلك العصور التى تشابهت ظروفها وظروف عصره . عصر لا يرى الحكيم فيه سوى الظلام الدامس والاضطرابات والقلاقل فلا يجد من ملجأ يحتوى به سوى ذاته يفر إليها باحثاً عن أماله وأحلامه التى لم يعد لها فى عصره بشير .

كذلك كان الواقع حول أفلاطون ، وبهذه الغربية أحس الفيلسوف حتى أصبح من المستحيل عنده أن تحل مشكلة الحقيقة الفلسفية بغير أن تحل مشكلة العدالة السياسية .

ولقد ذكر أفلاطون الكثير عن نفسه وعن أسرته فيما خلفه من محاورات تفيض حيوية ونضارة وجدة .

(١) حرب قامت بين أثينا واسبرطة طوال القرن الرابع قبل الميلاد وامتد سعيها إلى باقى مدن شبه جزيرة المورة .

ولد عام ٤٢٨ ق.م لأسرة تميزت بالنسب العريق ، ونشأ نشأة شباب أثينا الأرسقراطى فتعلم على السفسطائيين وسقراط كما تعلم عليهم أيضاً إخوته وأقاربه ومشاهير السياسة فى عصره ومنهم كرتياس وخارميدس والقيبادس

يذكر أفلاطون ظروف حياته وعصره فيقول^(١) :

«عندما كنت يافعاً أحسست بما يحسه أغلب الشباب ، إذ كنت أتوق إلى ذلك اليوم الذى أستطيع فيه التصرف فى مصيرى والاشتراك فى العمل السياسى ؟ وهاك الحال التى وجدت عليها أمور الدولة .

لقد سقطت الحكومة وقامت ثورة تسلم الحكم على إثرها واحد وخمسون رئيساً ، أحد عشر فى المدينة وعشرة فى ميناء البيراىوس ، أما السلطة العليا المطلقة فقد كانت فى يد ثلاثين . وكان بينهم كثيرون من أقاربي ومعارفي (كان كرتياس ابن عم والدته وخارميدس خاله من بين هؤلاء) ولقد دعوتنى لاختيار ما يناسبنى من المناصب ، وكنت أعول عليهم الكثير من الآمال ، ولكنهم للأسف خيبوا آمالى ، إذ لم يكونوا خيراً ممن

(١) أفلاطون ؛ الرسالة السابعة ٣٢٤ - ٣٢٦ .

سبقوهم ، ومن فظائعهم أنهم أرادوا دفع سقراط الذى أعده أفضل رجال عصره إلى القبض على أحد المواطنين^(١) وإعدامه ، ولكنه رفض الاشتراك فى جرائمهم .

لذلك انصرفت عن حكمهم الذى سرعان ما أودت الأيام به وحدثت تقلبات سياسية أخرى^(٢) . لكننى وجدت الحكام يقدمون سقراط صديقنا للمحاكمة ويتهمون به بأسوأ التهم فيدينون ويعدمون^(٣) ذلك الرجل الذى رفض القبض على أحد أصدقائهم . ووجدت مدينتنا لم تعد تحكم تبعاً لتقاليدنا القديمة حتى فسدت القوانين والأخلاق إلى أبعد حد ، وبقيت أنتظر فرصة تسنح لى كى أتدخل فى توجيه الأمور ولكنى انتهيت إلى أن جميع الدول الحالية قد ساء حكمها ، فلجأت إلى الفلسفة أستضيئ بنورها حتى أتبين ما هى العدالة سواء فى المجتمع أو فى حياة الفرد . وانتهيت إلى أن المصائب لن تنتهى من حياة البشر ما لم يتول الفلسفة الحقيقية الحكم أو يتحول الحكام بفضل الله إلى فلاسفة حقيقيين^(٤) .

وخاب رجاء أفلاطون فى كل ما هو واقع حوله وعارض الديمقراطية التى أعدمت أستاذه سقراط كما كره حكم أوليجارشيه الطغاة الثلاثين . وانتهى إلى أن لا سبيل إلى الإصلاح إلا بالاعتماد على الفاسفة ، ولكنه رغم ذلك لم يركن إلى التفكير النظرى على نحو ما هو شائع عنه وإنما خاض غمار الحياة وجاب أنحاء عالمه المعروف باحثاً مغامراً من أجل تحقيق أفكاره الفلسفية وآرائه السياسية .

وعرف عنه أنه لجأ إلى ميجارا بعد موت سقراط عند إقليدس أكبر تلاميذ سقراط سنأ فى ذلك الوقت ،

(١) هوليو من سلامين . انظر محاورة الدفاع ٥٢٢ .

(٢) ثار الشعب على حكم هؤلاء الطغاة الثلاثين واستطاع أن يعيد حكم الديمقراطية بعد أن استدعى تراسيبول وتراسيل من المنفى .

(٣) أعدم سقراط عام ٣٩٩ ق . م .

(٤) انظر هذا الرأى فى محاورة الجمهورية ٤٧٣ .

ثم بدأ سلسلة رحلاته الكثيرة ومنها رحلته إلى مصر التى يذكر الكثير عن فنونها وآثارها^(١) . غير أن أهم رحلاته هى رحلاته المتعددة إلى إيطاليا وصقلية . فقد اتصل ببلاط حاكم مدينة سيراكوسة بصقلية ديونيسيوس الأول وتعرف هناك بديون صهر ديونيسيوس وقامت بينهما صداقة قوية انتهت إلى الاشتراك فى تدبير المؤامرات السياسية لتغيير الحكم فى تلك المدينة وانتهى الأمر بسوء العلاقة بين أفلاطون وديونيسيوس إلى حد أن سلم ديونيسيوس أفلاطون أسيراً لسفير اسبرطه عدوة مدينته أثينا فعرضه للبيع واقتاده أحد أصدقائه يدعى انكيريس .

واستطاع أفلاطون أخيراً أن يعود إلى أثينا وهناك أسس مدرسة فى بستان لبطل يسمى أكاديموس وبسميت مدرسته تبعاً لذلك باسم الأكاديمية .

ولم يكن تأسيس الأكاديمية حدثاً هاماً فى حياة أفلاطون فحسب بل فى حياة الفكر الغربى بأسره إذ ظلت قائمة ما يقرب من عشرة قرون وإلى اليوم الذى أمر الامبراطور جستنيان بإقفال المدارس الوثنية فى العالم الرومانى المسيحى عام ٥٢٩ .

وكان أفلاطون يرغبى من تعليمه فى الأكاديمية هدفاً سياسياً هو تكوين فئة من الفلاسفة المستعدين لنشر نظريات اجتماعية وسياسية فى أنحاء بلاد اليونان .

يذكر بلوتارخ أن أفلاطون لم يترك لنا مجرد مذهب نظرى فى السياسة بل تعدى ذلك حين أخرج سياسيين ومشرعين أمثال ديون فى صقلية وبتون وهيراقليد فى تراقيا وأودوكس وأرسطو اللذين شرعا قوانين لكنيدوس واسطاغيرا .

وكان لأفلاطون محاضرات يلقيها فى الأكاديمية ومؤلفات أخرى كتبها للجمهور وكذلك فعل أرسطو . غير أن ما بقى لدينا عنهما كان مختلفاً للغاية . فما بقى من

(١) أفلاطون القوانين ٦٥٦ - ٧٤٧ - ٨١٩ .

أفلاطون هو محاوراته التي كان ينشرها للجمهور . أما محاضراته التعليمية فقد فقدت . أما بالنسبة لأرسطو فما بقي من مؤلفاته هو محاضراته التعليمية أما ما كان ينشر للجمهور فلم يبق منه سوى شذرات . لذلك فقد كنا نجد تقارباً كبيراً بين أفلاطون وأرسطولو اختلف الأمر ووجدنا لأحدهما ما يناظر مؤلفات الآخر الموجودة لدينا .

ولقد عني الباحثون بمحاورات أفلاطون وصنفوها تصنيفات مختلفة . غير أن أهم هذه التصنيفات ما اعتمد على تطور لغة أفلاطون على مدى حياته الطويلة فرتبت إلى ثلاثة مجاميع . مجموعة محاورات الشباب ويدور أكثرها حول حياة سقراط وآرائه ومجموعة النضج ومجموعة الشيخوخة وفيها تطورت نظرياته عما كانت عليه في عهد الصبا .

أما محاوره الجمهورية فتعد أهم ما كتب أفلاطون لما تضمنته من نظريات مختلفة ارتبطت لتكون نظرة عامة لحياة الإنسان والمجتمع ، وكان لها في تاريخ الفلسفة فيما بعد تأثير لم ير مثله كتاب من كتب الفلسفة .

ولئن شاركتها محاوره تيموس الأثر الفعال خاصة طوال العصور الوسطى حيث كانت عماد معرفتها بالعالم الطبيعي إلا أن تأثير الجمهورية لم يكن مفقوداً تماماً إذ تسربت نظرياتها إلى كتاب العالم الروماني وفلاسفة العالم الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط ، تأثر بها من القدماء شيشرون في آرائه عن حكم الطغيان والديمقراطية وتأثر في مؤلفه « حلم سكيبيو » Somnium Scipionis .

كما جاء في أسطورة إاربن أرميوس من تصوير للعالم الآخر .

وفي العالم الإسلامي عرف الفارابي جمهورية أفلاطون وتأثر بها في مدينته الناضلة ، كما تأثر بها القديس أوغسطين في مدينة الله .

وكان نظام التعليم في العصور الوسطى قريباً جداً من مناهج الدراسة في الجمهورية . إذ قسمت العلوم في العصور الوسطى إلى مجموعة رباعية quadrivium تتكون من الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، أما الجدل الذي جعله أفلاطون الهدف الرئيسي من الفلسفة فقد اختلف وضعه في دائرة معارف العصور الوسطى إذ وضع مع الخطابة والنحو ضمن المجموعة الثلاثية Trivium .

ومع عصر النهضة بعثت جمهورية أفلاطون وكتب توماس مور يوتوبيا دعا فيها إلى بعض ما جاء في الجمهورية من شيوعية في الأموال عموماً على جميع الطبقات وفي العصر الحديث أثرت فلسفة أفلاطون السياسية بما دعت إليه من ضرورة التخطيط العلمي للمجتمع وما ينبغي على الدولة أن تقوم به من مهام تربوية واجتماعية وهذه المبادئ الحديثة التي دعا إليها أفلاطون يمكن أن نرى أفلاطون حياً على مئات السنين التي انقضت على كتابته الجمهورية .

موضوع محاوره الجمهورية

غاية بحث أفلاطون في هذه المحاوره هو تحديد صورة الدولة المثالية التي تتحقق فيها العدالة .

ولما كانت العدالة فضيلة النفس الفردية كما هي نظام يتعلق بالدولة فقد اقتضى بحثه تفسير طبيعة الإنسان وتكوين الدولة على حد سواء حتى يمكن تحديد الظروف الواجب توافرها كي تتحقق العدالة في كل منهما .

ويجد قارئ الجمهورية أن البحث في العدالة وشروط تحققها في المجتمع المثالي يستغرق سبعة أبواب من الأبواب العشرة التي يتكون منها الكتاب .

ثم يعرض أفلاطون لتفسير مصادر الفساد الذي يصيب الدولة والفرق ويقابل بينه وبين دولته المثالية وأخلاق مواطنيها وبين الدولة الفاسدة التي تفسد فيها أخلاق المواطنين ويضع أفلاطون قانون تدهور

التاريخ من الدولة الصالحة إلى الصور الفاسدة ، ويستغرق بحث هذا الموضوع البابين الثامن والتاسع من الكتاب . وفي الباب العاشر والأخير من الكتاب يختتم أفلاطون حديثه عن العدالة بتأكيد قيمتها وما يترتب على وجودها من خير للمجتمع ولل فرد ويقدم نقده للفن ويبين الأسباب التي من أجلها حكم على شعراء التراجيديا وهو ميروس بالطرد من مدينته الفاضلة ويصف ما ينتظر النفوس من حساب عادل في العالم الآخر .

هذا تخطيط تقريبي لارتباط الموضوعات التي وردت في محاوراة الجمهورية ويمكن تلخيصها فيما يلي : أولاً : تعريف العدالة وشروط تحققها في الدولة وفي الفرد ويستغرق تقريباً من الباب الأول إلى الباب السابع .

ثانياً : مصادر الفساد في الدولة وفي الفرد ويستغرق البابين الثامن والتاسع .

ثالثاً : آراؤه في الفن وفي النفس الإنسانية ويستغرق الباب العاشر .

أولاً : العدالة وشروط تحققها في الدولة والفرد (أ) الآراء المختلفة في العدالة :

يعاد الباب الأول من الجمهورية بمثابة مقدمة للمحاوراة ، وحين يستطرد الحديث إلى السؤال عن العدالة تتضح لنا ثلاثة آراء مختلفة تعبر عن مواقف ثلاثة متباينة من مشكلة العدالة هي رأى كيفالوس الشيخ وابنه بوليمارخوس ويمثل الرأى السائد عند عامة الناس ، ثم رأى تراسيماخوس السفسطائي ويمثل المذاهب الجديدة في الأخلاق والسياسة وهو الرأى الذى يعارضه سقراط الذى يمثل رأى أفلاطون وموقفه المثالى الأرسقراطى في العدالة .

يدور الحديث في محاوراة الجمهورية بأسلوب رواية يرويها سقراط لمستمعين غير معروفين عما جرى في اليوم

السابق عند بوليمارخوس بن كيفالوس حيث التقى هناك بعدد من الشخصيات بعضها معروف وبعضها غير معروف مثل كيفالوس الشيخ الثرى وأبنائه ومنهم بوليمارخوس الذى سيروى حديثه في المحاوراة ، ومن الحضور أيضاً السفسطائي تراسيماخوس وأخو أفلاطون أديمانوس وجلوكون ابني أريستون .

و حين يتطرق الحديث عن العدالة يتقدم بوليمارخوس ابن كيفالوس بتعريف استمده من الشاعر سيمونيدس فيقول إن العدالة تقضى بأن يرد الإنسان لكل ماله .

ويوضح هذا التعريف فيقول إن العدالة هي معاملة كل حسب ما يستحق . أو معاملة الأصدقاء بالخير إن كانوا أحياناً والأعداء وهم الأشرار بالشر .

ورغم التعديلات التي يضيفها بوليمارخوس تحت ضغط مناقشة سقراط يرفض الجميع هذا التعريف ، لأنه ينطوى على تناقض ، إذ كيف يضر العادل أعداءه وبمعنى آخر كيف يقترف العادل ظلاماً بعدالته ؟

وسرعان ما يتدخل في الحديث تراسيماخوس الذى يمثل الآراء الجديدة المتطرفة في السياسة ، فيعرض معلناً ضيقه من جدل سقراط وتلاعبه بالألفاظ ويقدم تعريفاً ثانياً للعدالة . وهو تعريف ينطوى على مبدأ سياسى أخذت به دولته الأثينية التي توسعت في سياسة الاستعمار وفرضت الحق بالقوة على جميع مستعمراتها ، يقول : إن العدالة ليست سوى العمل بمقتضى مصلحة الأقوى (١) ويفسر تراسيماخوس معنى الأقوى بقوله إن الحاكم يفرض على المحكوم مصلحته والعدالة هي ما تفرضه لزيادة الحاكم أو الأقوى . لكن مثل هذا التعريف ، إنما يفيد أن العدالة متغيرة بتغير نظم الحكم وأنها نسبية بالنسبة لظروف الحكام في الدول المختلفة ، ومثل هذا التفسير إنما يقرب كل الاقتراب من فلسفة السفسطائيين

(١) الجمهورية ٣٣٨ .

معارضى سقراط وأفلاطون وعلى رأسهم بروتاجوراس
القائل إن الإنسان هو ممتياس كل شيء .

وفى مقابل هذه المذاهب النسبية الواقعية فى
الأخلاق يأتى سقراط وتلميذه أفلاطون بفلسفة مثالية
تؤكد أن للقيم الأخلاقية وجوداً ثابتاً لا يتغير من زمان
لزمان أو مكان لمكان كما أنها مطلقة لا تحتل أى تغير
أو تبديل .

ولكى يفند سقراط رأى تراسياخوس يلجأ إلى
تشبيه الحكم بأنه فن من الفنون المفيدة للإنسان غاية
تحقيق فائدة للغير لا لأصحابه ، وفى مقابل خدمتهم
للغير يعوضون بالأجر لهذا كان الحاكم هو من يعمل
لا لمصلحته بل لمصلحة رعيته . ثم يستطرد سقراط إلى
وصف العدالة فى النفس الإنسانية فيقول إن لكل شيء
وظيفة خاصة به فكما أن للعين وظيفة لا تشاركها فيها
الأذن وفضيلتها فى أداؤها لهذه الوظيفة ، كذلك يكون
للنفس وظيفة هى الحياة وفضيلتها فى حسن توجيهها
للحياة لتبلغ السعادة ، وما العدالة إلا فضيلتها التى هى
وسيلتها إلى الحياة السعيدة .

ويبدأ الباب الثانى بتدخل شخصية أخرى تؤيد
مذهب تراسياخوس هى شخصية جلوكون الذى
يسترسل فى بيان ما يعتقدده عامة الناس عن العدالة ،
فيقول إن الناس لا ترغب فى العدالة لذاتها ولا يلتزمون
بها إلا مجبرين حتى لا يصيبهم أذى من غيرهم إن عرفوا
بالظلم فيذهب مذهب من قال :

والظلم من شيم النفوس فإن نجد

ذاعفة فلعله لا يظلم

ويستشهد جلوكون على رأيه هذا بأسطورة خاتم
جيجس التى تلخص فى أن راعياً يسمى جيجس كان
يرعى مواشى الملك ليديا ففاجأه زلزال عنيف انشقت
الأرض على إثره فنزل فى غور منها ليجد حصاناً حديدياً
بجوفه جثة رجل يفوق فى الحجم جسم الإنسان ،

وكانت الجثة عارية ليس بها سوى خاتم فى أصبعها
فأخذه جيجس وخرج من باطن الغور إلى ظهر الأرض
وعاد إلى رفاقه من الرعاة وبينما هو جالس بينهم أدار
الخاتم فى إصبعه فاخفى من بينهم ولما أداره مرة أخرى
عاد للظهور وكرر هذه العملية مرات يخفى فيها ثم يعود
للظهور ، ولما كان على الرعاة أن يقدموا للملك تقريراً
عن مشيتهم تطوع جيجس بأن يحمل الرسالة إلى الملك
فلما دخل القصر قتل الملك وراود الملكة ثم استولى على
الملك .

ولنفرض إذن أن هناك اثنين من الناس أحدهما
عادل والآخر ظالم وأنا وهبناهما خاتمين من هذا النوع
ألا نجد العادل فيهما يستوى مع الظالم ما دام سيخفى عن
الناس ظلمه وما دام الظلم وسيلته إلى المنفعة والعدل
مضية لمصلحة ؟

وهنا يتخفز سقراط للرد على هذا الرأى لكى يثبت
لهم العكس وهو أن للعدالة فى ذاتها قيمتها وأنها الخير
الوحيد للنفس الإنسانية وبها وحدها يدرك الإنسان
السعادة .

ويحده جلوكون وباقى الحاضرين على إقناعهم بأن
العدل خير من الظلم وأليق بالإنسان . وتخطر لسقراط
فكرة قميئة بأن تهديه إلى سيبله فى شرح رأيه فى العدالة
فيقول لنفرض أن قوماً من ضعاف البصر أرادوا أن
يقرأوا لوحة مكتوبة بالأحرف الصغيرة وأن أحدهم
وجد المكتوب فيها مكبراً فى لوحة كبيرة ، ألا يشير
عليهم بأن يقرأوا الكتابة مكبرة ثم يعودون إلى مقارنتها
فى النقش الصغير ؟ لئنى سأتابع نفس الطريقة فى بحثى
عن العدالة .

أليست العدالة موجودة فى الدولة كما هى موجودة
فى الفرد ؟ أليست الدولة أكبر من الفرد ؟ وما دام الأمر
كذلك فسيكون من السهل علينا أن ندين سماتها وطبيعتها
عندما ننظر إليها فى الدولة وبعد ذلك نقارنها بالعدالة فى

الفرد لنجد التشابه بين الصورة الكبيرة والصورة
المصغرة .

(ب) العدالة في الدولة :

لنبحث أولاً كيف تنشأ الدولة لنرى بأى الطرق
يمكن للعدالة أن تتحقق فيها ولقد سبق أن ذكر أفلاطون
كيف نشأ المجتمع الإنساني وتطور وأظهر في محاورتي
السياسي والقوانين حينئذ إلى العصر الذهبي الذي كان
يعيش فيه الإنسان في بساطة لا تعرف التعقيد ويعول على
الطبيعة في كل شيء . وفي محاورتي بروتاجوراس يذكر
على لسان السفسطائي بروتاجوراس أسطورة يفسر بها
كيف تطور الإنسان من الحياة البدائية إلى الحياة المدنية
فروى أن الآلهة بعد أن وزعت المواهب على أنواع
الحيوان المختلفة لم تبق للإنسان شيئاً من المواهب والقوى
الطبيعية ، ولكن الإله برومبيوس حامى الإنسان وراعيه
سرق له النار والفنون العملية وعلمه استخدامها ليدافع
عن نفسه ويستطيع البقاء . لكن المعرفة العملية لم تكفه
في حفظ حياته وكان لا بد لكي تنتظم حياته الاجتماعية
من معرفة أخرى لذلك وهبته الآلهة معرفة العدالة والعفة
لتنظم حياته الاجتماعية وترتقى علاقته ومدنيته .

وإلى مثل هذا التفسير يشير أفلاطون في محاورتي
الجمهورية فيقول إن الفرد وحده ضعيف ومن ثم يكون
الاجتماع ضرورة تحتمها الحياة الإنسانية .

وينشأ عن اجتماع الأفراد الحاجة إلى تقسيم العمل
فيما بينهم من أجل توفير كافة حاجاتهم الضرورية ،
وتكون حياتهم في بادئ الأمر بسيطة طبيعية لأنها
تتجنب المشاكل التي تنجم عن ازدياد عدد السكان والتي
تؤدي إلى قيام المنازعات والحروب .

وحاجات الإنسان لا تقتصر على متطلبات الحياة
المادية وإنما ينبغي لأهل المجتمع أن يتذوقوا الفنون والآداب
وبارتقائهم في أساليب الحياة يطلبون الترف وتزيد
حاجتهم إلى الكماليات فتشتبك المصالح وتنشأ الحروب .

ومن هنا ينبغي تكوين طبقة من المحاربين المحترفين
يتولون حراسة المدينة والدفاع عنها عند الاعتداء عليها
كما تحتاج المدينة إلى طبقة من الحكام يوجهون الرعية
إلى العمل الصالح ويرشدون المدينة إلى طريق الخير
ويحققون لها العدالة .

فما هي شروط هذه الطبقة التي ستولى حياة المدينة
وقيادتها ؟ يقول ينبغي اختيار أفراد هذه الطبقة
منذ الصغر ، فيختبرون اختبارات متعددة لتبين من
كان منهم ذا نفس عالية ولياقة بدنية بل يرى تخوفهم
بوسائل مختلفة ليرى أيهم أثبت جنائماً وأشد مراساً ،
يقول لنختبرهم كما يختبر الذهب بالنار ، وبعد أن
يتلقوا تربية وتعلماً طويلاً يختار أصلحهم ليكون حاكماً
أما من يلوونه فيكونون مساعدين له أو حراساً وجنوداً .

ولكي تبين صفات هؤلاء الحراس يكفي أن ننظر
إلى كلاب الصيد والحراسة الأصلية النوع فنجدهم أوفياء
أرقاء لأصدقائهم وأصحابهم وأقرباء أشداء على أعدائهم
وكذلك يكون حراس المدينة فيما بينهم ولأعدائهم .
ولكنهم سيجمعون إلى هذه الصفات الأخلاقية ، الروح
الفلسفية التواقة للعلم والمعرفة . ولذلك يضع أفلاطون
نظاماً معيناً في التربية والتعليم .

يقول إنه ينبغي مراقبة كل ما يصل إلى أسمع هؤلاء
الحكام في طفولتهم من قصص أو فنون تؤدي إلى
انحراف ذوقهم وأخلاقهم ، وإنما ننمي فيهم قدرة
تذوق الجمال حتى يتوفر لنفوسهم التناسب والاتزان
بواسطة الموسيقى والفنون الجميلة التي ترهف أذواقهم
كما تقوى الرياضة البدنية أجسامهم .

وإن كنا نربي حكامنا من الصغر على الصدق وباقى
الأخلاق الكريمة إلا أننا سنبيع كذبة نلقها لجميع
المواطنين إذ نروى لهم أنهم جميعاً إخوة لأن الأرض هي
أمهم جميعاً ، لكن الإله الذي خلقهم قد مزج في طبيعة
بعضهم ذهباً ليكونوا حكاماً وأدخل في طبيعة بعضهم

فضة ليكونوا حراساً وجنداً واخلط الباقي بالحديد والنحاس ليكونوا فلاحين وصناعاً منتجين حاجات الإنسان المادية .

كذلك يؤكد أفلاطون انقسام المجتمع إلى ثلاث طبقات متميزة بحكم الطبيعة ويرى أن لكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث وظيفة هيأتها الطبيعة لها وخصتها بها بحيث لا ينبغي لها أن تتدخل في عمل الطبقة الأخرى .

ويترتب على ذلك أن تختص الطبقة الممتازة في المجتمع بالحكم ولا يشاركها فيه أحد من الطبقات الأخرى وخاصة الطبقة المنتجة لأنها لا تملك الحكمة ولا التربية ولا التعليم الذي يهيئها للاشتراك فيه ! لذلك نراه يخص كل طبقة من هذه الطبقات الثلاث بفضيلة تناسب طبيعتها ففي حين يختص الحكام بفضيلة الحكمة ويختص الحراس بفضيلة الشجاعة يقول إن فضيلة الطبقة المنتجة من الشعب هي في التزامها العفة أو الاعتدال تعني بتنظيم ملذاتها وانفعالها بحيث تتحكم دائماً في شهواتها .

هذه الفضائل الثلاث هي الشروط الواجب توفرها في طبقات الشعب لكي تتوفر العدالة في الدولة . وتعريف العدالة بناء على ذلك يتلخص في تأدية كل فرد في الدولة للوظيفة التي هيأتها لها الطبيعة والتزامه بالفضيلة المناسبة لطبقته وعلى العكس يكون الظلم والشر حين يتعدى أحد الأفراد أو الطبقات على عمل غيره بعبارة أخرى تضيع العدالة في رأى أفلاطون لو شارك الاسكافي أو النجار في عمل الفيلسوف الحكيم الذي له وحده حق توجيه الحكم وبهذا يصدّم أفلاطون أول مبادئ حكم الديمقراطية في عصره وفي كل عصر .

(ج) نص كلام أفلاطون عن العدالة في الجمهورية :

«سقراط : لتعلم إذن أننا منذ البداية وعندنا شرعنا في تأسيس مدينتنا أخذنا على عاتقنا واجباً هو أن نبين ما هي العدالة . ولقد ذكرنا وكررنا مراراً إن كنت

تذكر أنه لا ينبغي لأحد أن يمارس إلا عملاً واحداً في المجتمع وهو العمل الذي هيأته له الطبيعة .
- أجل قلنا ذلك .

سقراط : وقلنا إن العدالة تتلخص في انصراف كل لى عمله وبدون أن يتدخل في أعمال الغير . . أى أن العدالة هي في اهتمام كل بما يخصه . أتعلم الأساس الذي تستند إليه هذه الفكرة ؟
- لتعلمني إياها .

سقراط : يهيا لى أن ما تحتاجه المدينة بعد الفضائل الثلاث التي ذكرناها الاعتدال والشجاعة والحكمة ليس إلا الدعامة التي نشأت عنها هذه الفضائل وبفضلها تستمر في الوجود وهذه الفضيلة هي العدالة .
- أجل بلا شك .

سقراط : فإن كنا نبحث عن أى الفضائل يؤدي إلى كمال مدينتنا أفلا يصعب علينا تحديدها حين نقول إنها في انقياد المحكوم للحاكم أم أنها في مبادرة الجند في عمل ما يجب عمله أم في حكمة الرؤساء أم في انصراف كل من في المدينة سواء كانوا أطفالاً أو نساءً أو عبيداً أو أحراراً ، حكاماً أو محكومين إلى أعمالهم الخاصة دون تدخلهم في أعمال غيرهم ؟
- أجل من الصعب تحديده ذلك .

سقراط : فالقوة التي تلزم بها الدولة أفرادها كلا على أداء عمله ستكون على نفس القدر من الأهمية مع فضائل الحكمة والشجاعة والاعتدال .
- بالتأكيد .

- أليست هذه القوة التي تساعد مع باقي الفضائل الأخرى على كمال الدولة هي العدالة ؟
- أعتقد ذلك .

سقراط : ولتبحث المسألة من جهة أخرى لترى إن كنت متفقاً معي . أليس الرؤساء هم الذين يتولون الحكم في القضايا ؟
- نعم بلا شك .

سقراط : وفي أحكامهم هذه بأى شيء يلتزمون إن لم يكن في منع الأفراد من الاعتداء على الغير أو سلب أملاك الغير .

— نعم تلك غايتهم .

سقراط : لأن ذلك هو العدل .

— نعم .

سقراط : وهذا أمر آخر يدعو إلى الموافقة على أن اهتمام كل بما يخصه هو العدالة بعينها .

— هذا صحيح .

سقراط : ولتبحث معي إن كان يمكن للتجار أن يعمل عمل الإسكافي أو الإسكافي عمل التجار أو أن يتبادلا أدوات العمل والمكافأة وإن كان يجوز لأحد أن يعمل العاملين أو أن يتبادل الناس أعمالهم ألا يظهر لك أن المدينة ستعاني خسارة كبرى ؟

— خسارة ليست بالكبيرة .

سقراط : لكن إن تصادف لأحد الصناعات وساعده الحظ فوهيته انطبعة مالا ووفرة في الأنصار والأتباع فظن أنه بكل هذه الميزات يستطيع أن يدخل ضمن طبقة المحاربين أو بالمثل لو بدا لأحد المحاربين أن يمارس حق الحكام بغير مقدرة أو تراعى لأحد أن يمارس كل هذه الأعمال دفعة واحدة ألا ترى معي أن في هذا يكون دمار المدينة ؟

— نعم بالتأكيد .

سقراط : إذن فالتعدى على أعمال الغير واختلاط طبقات المجتمع الثلاث ، ليس في الواقع إلا الفوضى بعينها والدمار بل هو جريمة لا شك فيها .

تلك هي خلاصة رأى أفلاطون في العدالة الاجتماعية ساقه على لسان سقراط في محاوره الجمهورية . وما من شك في أن أفلاطون بهذه النظرية قد أوضح اتجاهات مثالية أكد انصرافه عن واقع مجتمعه الذى أعلن مبادئ ثورية في السياسة والحكم . فقد أخذت الديمقراطية في عصره مبدأ اختيار الحكام والقضاة بالانتخاب وبالقرعة

إمعاناً منها في المساواة بين جميع أفراد الشعب سواء كانوا أغنياء أم فقراء وأخذت أيضاً بمبدأ التصويت في الأمور العامة فاحترمت رأى الأغلبية العددية في كل رأى .

أما أفلاطون فقد رأى على العكس من ذلك أن رأى الأكثرية وتدخلها في أمور السياسة والحكم مصدر الفوضى ذلك لأن العدالة عنده تقضى بأن يتخصص للحكم طبقة أرستقراطية لها بالطبيعة مواهب الحكمة والشجاعة التي لا تتوفر عند باقي طبقات الشعب وهي طبقة الحراس .

وقد اهتم أفلاطون بتحديد النظم والشروط الكفيلة بتكوين هذه الطبقة وضمان استمرارها في الحكم فقدم رأين عددهما بمثابة موجتين عاتيتين تثيران عاصفة من الدهشة عند سامعيه هما مبدأ شيوعية النساء والأطفال في طبقة الحكام ومبدأ تولية الفلاسفة الحكم .

(د) الشيوعية في طبقة الحكام :

يقول أفلاطون إنه يتبع الطبيعة عندما ينادى بالشيوعية وبمساواة النساء والرجال في طبقة الحكام . ألا ترى الأثني من كلاب الصيد والرعى تشارك الذكر كل شيء ؟ كذلك ستكون نساء دولتنا يربين تربية الرجال ويتلقين تعليم الرجال ثم يولين نفس المهام في السلم وفي الحرب كالرجال على السواء . ذلك أن هن ما للرجال من مهارات في العمل أما اختلاف الجنس فليس سبباً يمنعهن عن مزاوله ما هن جديرات به من أعمال .

ولما كانت المرأة ستشارك الرجل في جميع الأعمال الخاصة بطبقة الحكام فقد ترتب على ذلك إلغاء نظام الزواج والأسرة في طبقة الحراس . فلن يختص أحد من هذه الطبقة بزوجة أو بولد وإنما ستكون جميع النساء والأولاد مشاعاً بينهم . ويربى الأطفال في دور حضانة ترضعهم الأمهات وتركهم لمربيات مختصات حتى يتفرغن لأعمالهن . ويحدد للنساء والرجال في هذه الطبقة

سناً لا ينبغي لأحد منهم أن ينجب قبل بلوغه ولا بعد تجاوزه حتى لا ينشأ الأطفال ضعفاء إذ ينبغي أفلاطون هذه الفكرة المحافظة على السلالة النقية التي يوليها الحكم أى ما يعرف بالإوجينزم L'eugénisme . ومحرم زواج الإخوة وينظم الزيجات في الحفاء حتى يتحكم في إنجاب نسل ممتاز .

ولقد قصد أفلاطون بشيوعية النساء والأولاد إزالة أسباب الخلاف بين أفراد طبقة الحراس ومن أجل ذلك ذهب إلى تحريم الملكية الخاصة على أفراد هذه الطبقة وطالب بأن يعيشوا عيشة مشتركة تكفلها لهم الدولة .

ولا يخفى ما تنطوى عليه أفكار أفلاطون هنا من تأثير كبير بما كان يجرى في عصره في اسبرطة وكريت حيث كانت تحكم في هذه البلاد طبقة من الأرستقراطية الدورية التي حافظت على نظمها الحربية لتضمن بقاءها في أرض غزتها وبقي أهلها الأصليون مغلوبين على أمرهم زراعاً يقومون على خدمتهم وكان الحكام في هذه البلاد يربون تربية مشتركة ويعيشون في معسكرات من سن العشرين إلى الثلاثين .

وعلى الرغم من كراهية العالم اليوناني لنظم اسبرطة إلا أن الدوائر السقراطية كثيراً ما كانت تظهر إعجابها بها . ولقد سخر الشاعر الكوميدي أريستوفان من هذا الجنون باسبرطة خاصة في مسرحية الطير كما سخر من آراء أفلاطون في شيوعية النساء في مسرحية جمعية النساء^(١) .

(هـ) حكم الفلاسفة :

أما الموجة العاتية الثانية التي يلقي بها أفلاطون بعد قوله بشيوعية النساء فهي قوله :

« ما لم يتول الفلاسفة الحكم في الدول أو أن يتحول من نسميهم ملوكاً وحكاماً إلى فلاسفة حقيقيين ، وما لم نر القوة السياسية تتحد بالفلسفة وما لم تسن قوانين دقيقة تبعد من لم يجمعوا هاتين القوتين فلن تنتهى الشرور من الدول بل من الجنس البشرى »^(١) .
لكن ما الذى يعنيه بالفلسفة ؟

لإنها عنده محبة الحكمة أو محبة المعرفة والسعى إلى الحقيقة . فأين الحقيقة ؟

ليست الحقيقة عند أفلاطون في الظواهر المحسوسة التي تتوالى في بصرنا وسمعنا لأن هذه الظواهر ليست دائماً كذلك ولا هي مطلقة فيما لها من صفات . فلو فرضنا أنها جميلة أو خيرة فإنها ليست جميلة ولا خيرة إلا من جهة معينة ولوقت معين أما المطلق الدائم الحقيقي فهو مثالها العقلي الجبال في ذاته والخير في ذاته وهذه المثل هي وحدها موضوع علم الفيلسوف . لذلك يفرق أفلاطون بين الظن وهو المعرفة التي تقف عند حدود الظواهر الحسية وبين العلم وهو المعرفة اليقينية التي تدرك الحقائق العقلية أو المثل .

ولأفلاطون تشبيه مشهور يلخص فيه معرفة المثل وهو المعروف بتشبيه الكهف^(٢) . يصور فيه عامة الناس مسجونين في كهف مظلم منذ الصغر ولقد قيدوا في هذا الكهف منذ ولادتهم وأداروا وجوههم إلى شاشة على جدار الكهف تنعكس عليها ظلال ما هو في خارج الكهف من ضوء ينير عالماً من الناس الذين يسرون حاملين عرائس خشبية على أكتافهم .

ولما كان هؤلاء المسجونون لا يستطيعون أن يلتفتوا وراءهم فإنهم يظنون الظلال التي يرونها على جدار الكهف حقائق ويتوهون ما يسمعونه في خارج الكهف من أصوات أنها صادرة من هذه الأشباح فإذا تمكن أحدهم من أن يخرج من الكهف ليرى الحقائق في

(١) الجمهورية ٤٧٣ - ٤٧٤ .

(٢) جمهورية ٥١٤ .

Platon. La République. Trad. E. (١)
Chambry introduction A. Dies. Paris 1947, p.
XLIX.

الخارج وعاد هذا الرجل ليخبرهم أنهم واهمون فيما يظنون حقيقة فإنهم يسخرون منه وينكلون به .

وكذلك حال الفيلسوف بين قومه لأنه يكشف للناس وهمهم بعد أن يرتفع من إدراك المحسوس إلى المعقول معتمداً في ذلك على منهج الجدل الذي يبدأ بالمران على التصورات الرياضية ثم يرتفع منها إلى إدراك المثل العقلية إلى أن يصل إلى قمة عالم المثل الذي هو مثال الخير .

وكذلك نجد الأبواب الثلاثة - من الخامس إلى السابع - استطراداً يشرح فيه أفلاطون فلسفته الميتافيزيقية في الوجود ذلك لأنه يعد دراسة الفلسفة أهم شرط من شروط تكوين الحكام في الدولة العادلة وهي وحدها الدراسة الكفيلة بالارتفاع بهم من القيم والمبادئ الواقعية التي يأخذ بها أكثر رجال السياسة في عصره ومن يماثلهم من الخطباء والفسطائين أمثال جورجياس وبروتاجوراس ولينوزقراط إلى القيم والمبادئ المثالية التي ينبغي أن تقوم عليها المدينة الفاضلة .

(و) العدالة في الفرد :

وبعد أن يكون أفلاطون قد انتهى من تعريف العدالة في المجتمع وشروط تحققها يقول إن العدالة في الفرد لا تختلف عنها في المدينة لأنها ليست إلا صورة مصغرة لها .

إن العدالة في النفس الفردية ليست سوى ائتلاف قوى النفس المختلفة لتقوم كل منها بالوظيفة الخاصة بها وتتوفر لها الفضيلة المناسبة لها فالقوة الشهوانية فضيلتها العفة تلزمها حدودها وتمنعها تجاوز حدود الاعتدال والقوة الغضبية فضيلتها الشجاعة تبين لها ما ينبغي لها المبادرة بفعله وما ينبغي لها تجنبه وللقوة العاقلة فضيلة خاصة بها هي الحكمة التي تبين لها الخير الأقصى الذي ينبغي أن تتجه له النفس .

فإذا انتظم عمل هذه القوى وتمت لها هذه الفضائل الثلاث تحققت العدالة لأنها تعنى في النفس ما تعنيه في الدولة من انصراف كل قوة من قواها إلى عملها الخاص وانتظام كل هذه القوى بحيث تخضع القوة الشهوانية للقوة الغضبية وهذه بدورها للقوة العاقلة التي أتوجه عمل الجميع إلى الخير بمقتضى ما لها من حكمة .

ثانياً : مصادر الفساد في الدولة والفرد

بعد أن انتهى أفلاطون من وصف دولته المثالية العادلة ومواطنيها الحكيم العادل بقى عليه أن يبحث في الدول الفاسدة وصفات مواطنيها وحكامها ، وغاياته في النهاية أن يبين الفرق الشاسع بين سعادة المدينة الفاضلة وشقاء المدينة الظلمة .

ولقد كان بحثه هذا من جهة أخرى بحثاً في أسباب وعلل تدهور التاريخ في سيره من النظم المثالية إلى النظم الأكثر نقصاً حتى الدول الفاسدة تماماً .

ولكن ما هي الدساتير والنظم الناقصة في رأى أفلاطون ؟

إنها دساتير كريت واسبرطة التيموقراطية^(١) ثم الأوليجارشية ومقابلها الديمقراطية وأسوأها جميعاً الطغيان آخر درجات التدهور والفساد . وهكذا يكون لدينا خمسة دساتير واحد فقط منها هو الدستور الصالح دستور المدينة المثالية الأرستقراطية وأربعة دساتير فاسدة ويقابل هذه الدساتير خمسة أنماط لأخلاق الإنسان لأن طباع الناس هي التي تكون الدساتير المختلفة وإن كنا نسير في البحث هنا من الدساتير إلى أخلاق المواطنين في هذه المدن . أي نسير من التيموقراطية إلى الإنسان التيموقراطي ومن الأوليجارشية إلى الإنسان الأوليجارشى

(١) التيموقراطية هي حكومة الأرستقراطية الحربية والأوليجارشية هي حكومة الأقلية الغنية . انظر ص ١٤٧ من كتابنا الفلسفة عند اليونان .

ومن الديمقراطية إلى الإنسان الديمقراطي ، من الطغيان إلى الطاغية .

ولم يكن أفلاطون هو الوحيد الذى بدأ فى هذه الدراسة المقارنة للدساتير إذ كان الناس فى اليونان يتباهون بالديمقراطية الأثينية وخاصة الخطباء والسياسيون والسفستائيون . ولقد ملأ انتصار اليونان على الفرس نفوسهم عزة وفخاراً ، ألم يقهروا تلك الجماعات التى يحكمها سوط الطاغية ؟ ولكن من جهة أخرى كان الصراع بين أثينا واسبرطة على السيطرة على باقى بلاد اليونان يمثل من جهة أخرى صراعاً بين نظامين داخلين بين الديمقراطية الأثينية والأرستقراطية الحربية فى اسبرطة . ولقد جند هذا الصراع الأقاليم كما جند الجيوش وأريققت فيه الدماء والأموال على السواء وحدثنا هيرودوت عن النظم الثلاثة المعروفة فى اليونان وهى الملكية والأرستقراطية والديمقراطية (١) .

وعلى العموم يمكن أن نقسم حديث أفلاطون فى هذا الموضوع إلى ثلاثة أجزاء هى :

(أ) وصف الديمقراطية وتحويلها إلى الديمقراطية من (٥٤٥ - ٥٦٢) .

(ب) وصف الطغيان (٥٦٢ - ٥٧٦) .

(ج) سعادة الفيلسوف ومقارنتها بشقاء الطاغية (٥٧٦ - ٥٩٢) .

(أ) من الديمقراطية إلى الديمقراطية :

إن الدستور المثالى عندما يتحقق فى الواقع يتعرض لظروف التغير والنقص فتتحول المدينة الفاضلة من دولة أرستقراطية تحكمها عقول الحكماء إلى دولة تيموقراطية تحكمها العاطفة والحاسة والقوة الغضبية .

وترجع أهم أسباب تغير الحكم وفساده إلى الفساد الذى يصيب حكام المدينة . إذ يحدث نتيجة عدم مراعاة

Herodote. III. 80 - 82. (١)

قوانين الوراثة والزيجات الخاطئة أن يعقب الحكام نسلا لا يماثل طبيعة آبائه فى الأصالة والامتياز ، وعندئذ يختلط المعدن الذهبى والفضى بالحديد والنحاس فيقع الحكم فى يد طبقة يتغلب على طبيعتها الحقد والكراهية وتسودها الحماسة للحرب والنضال فتكون دولة الأرستقراطية الحربية أو التيموقراطية .

أما عن أخلاق مواطن هذه المدينة فهى أخلاق المحارب الذى لا يتحمس لشيء قدر حساسته للرياضة والصيد والحرب ولا يقدر من الأعمال سوى الأعمال التى تجلب المحد والشرف وتراه فى صباه لا يكثر للمال ولكنه يتقدمه فى العمر يأخذ فى تقدير الثروة ويتجه إلى لذات الحياة ذلك لأن القوة العاقلة فيه قد تخلت عن القيادة للقوة الغضبية والحماسة .

وإذا ساء حال التيموقراطية تحولت إلى أوليجارشية أى حكومة القلة التى تسعى إلى جمع المال بحيث لا يكون للفقر فيها أى نصيب ولا للفضيلة أى حساب . ويتميز الأمر بانقسام المدينة إلى مدينتين مدينة للأغنياء ومدينة للفقراء كل منهما تتآمر على الأخرى ويملؤها الشك منها .

ويحدث هذا حين يعقب الحاكم التيموقراطى ابناً لا يقدر فى حياته إلا المال ولا يكثر لما يكثر له الأب من مثل المحد والشرف والكرامة ، وإنما تراه يكره كل هذه القيم ولا يجد لها فى قلبه مكاناً إلى جانب حب المال والثروة والشهوة للماديات لذلك يسجد العقل والشجاعة عنده على قدمى الشهوة . ولكن إذا ساء الحال ودب الفساد فى الطبقة الحاكمة تحول الحكم من يد الأوليجاشية إلى يد الديمقراطية .

إذ يأتى اليوم الذى تضعف فيه الطبقة الحاكمة لإهمالها تربية أبنائها وتضحيتها بكل القيم فى سبيل شهوة المال فيجد الفقراء أنفسهم من حيث الفضيلة والقوة والعدد أقوى من حكاهم الأغنياء فينتصرون عليهم ويساوون بين الجميع حتى يولوا الحكم والمناصب بالقرعة

وفي هذه الدولة لا يقدس الإنسان شيئاً إلا الحرية ولكن ما يظنه الناس حرية في هذه الدولة لا يؤدي إلا إلى الفوضى إذ سيتبع كل فرد فيها أهواءه فتتعدد المبادئ والقوانين ويبدو هذا النظام جميلاً في نظر البعض لأنه سيصير أشبه بثوب مزركش بكل الألوان الزاهية ولكنه في الحقيقة سوق لكل المبادئ وكل القوانين وفوضى تساوى بين المتساوين وغير المتساوين .

أما مواطنها الديمقراطي فهو ذلك الذي ترك العنان لكل شهواته ولقب الخازي فضائل حتى دعى السفاهة حسن تربية والفوضى حرية والتهتك رقياً والوقاحة شجاعة^(١) .

ذلك هو الديمقراطي الذي ينحسر عن فكره مبادئ الحق والاتزان والذي يساوى بين جميع الشهوات ويتقلب بحسب الأهواء يوماً تشجيه الموسيقى وأحياناً الناي ويوماً يعكف على الرياضة وما يعالج به بدنه ويكتسب به القوة، وتراه كسولاً حيناً وغارقاً في العمل عاكفاً على الفلسفة حيناً آخر لا يعرف لنفسه نظاماً ولا لسواكه ضابطاً وهذا هو محب المساواة. ثم لنتقل بعد ذلك إلى وصفه لنظام الطغيان الذي يعده ثمرة ونتيجة لنظام الديمقراطية .

(ب) الطغيان :

ظهر نظام حكم الطغاة منذ القرن السابع قبل الميلاد في مدن آسيا الصغرى خاصة المدن التجارية والصناعية . ثم انتقل هذا النظام بعد ذلك إلى بلاد اليونان نفسها فظهر في سيكيون وكورنثا وأثينا . وانتقل بعد ذلك إلى جنوب إيطاليا وصقلية التي تولى الحكم فيها الطاغية ديونيسوس معاصر أفلاطون .

وكان الطغاة في أكثر الأحيان يعارضون حكم الأغنياء وأصحاب الأراضي الزراعية ويحمون التجارة

والصناعة ويناصرون طبقات الشعب الفقيرة وينشرون عبادة آلهتها . وكان أكثرهم يرعى الفنون والآداب ويناصر أكثرهم ميادى المساواة والحرية ومن أشهر هؤلاء في أثينا بزيستراتوس وكليستينيس وبريكليس . ولكن وجد من يعارض حكمهم ويصفه بأنه حكم الشهوة والأنانية الفردية وكان أفلاطون على رأس معارضي هذا النوع من الحكم وكانت تجربته الشخصية مع ديونيسوس طاغية سراقوسة بصقلية من أهم الأحداث التي أثرت في آرائه السياسية .

ولم يكن ديونيسوس في الواقع طاغية فاسداً ، ولكنه قاد الحروب الكثيرة ضد أعداء بلاده وخاصة القرطاجين وطرده الأغنياء ووزع الأراضي على الشعب .

لكن أفلاطون رغم ذلك يعد حكم الطغاة أسوأ أمثلة الحكم ويرى أنه في ظل حكم الطغاة تصل الفوضى باسم الحرية إلى أسوأ درجاتها بحيث تنقلب الأوضاع فيتحول الحاكم إلى محكوم والمحكوم إلى حاكم حتى نظام الأسرة يختل فلا يجزئ الأب على توجيه ابنه بل يخشاه إذ يعد الابن نفسه مساوياً لأبيه ويعد الغريب نفسه نداً للمواطن بل أسوأ من ذلك في رأى أفلاطون أن يعد الرقيق نفسه مساوياً في الحرية لسيدته وعندئذ تثور حتى الدواب على أوضاعها .

وتؤدي زيادة الحرية إلى نقيضها إلى العبودية وذلك حين يختار الشعب مدافعاً عنه لكنه سرعان ما ينقلب إلى طاغية يتخلص ممن نصبوه حاكماً ويحيط نفسه بحراس من المرتزقة ويسوق شعبه إلى الحروب ولا يجد من يمدحه إلا العبيد وإلا شعراء التراجيديات الذين يحبذون حكم الديمقراطية والطغيان لذلك لا يتردد أفلاطون في طردهم من مدينته الفاضلة^(١) .

(١) الجمهورية ٥٦٨ .

(١) الجمهورية ٥٦١ .

(ج) شقاء الطاغية وسعادة الفيلسوف :

ولكن لننظر إلى حياة الطاغية لنرى هل سيعبد أم سيستقى بطغيانه ، ولكي نتيقن ذلك فلنبحث في طبيعة النفس الإنسانية .

فالنفس الإنسانية شأنها شأن الدولة تنقسم إلى ثلاث قوى تناسبها ثلاث لذات . فتقوة عاقلة لذتها الفكر والمعرفة وقوة غضبية تنور للكرامة وقوة شهوية تسعى إلى كافة اللذات المادية . والفيلسوف هو من سلم القيادة في حياته لتوجيه القوة العاقلة فكان سعيه دائماً وراء الحق وأصبحت لذته الكبرى في المعرفة وفي الفكر أما الطاغية فهو من انقاد لأسفل قوى النفس للقوة الشهوية التي لا تتفك تطلب اللذات المادية وهي لذات وهمية زائلة تستعبد صاحبها وتشقيه لأنها أشبه بوحش جهول في باطنه يسوقه إلى إرضاء شهواته وارتكاب كافة المخازي والمساوي .

فاذا قارنا بين حياة الفيلسوف وحياة الطاغية فإنا نتيقن سعادة الفيلسوف وشفاء الثاني . فاللذات التي يطلبها الحكيم من نوع اللذات العقلية التي تهب النفس اثلاً ونظاماً يكسبها الفضيلة ويخضع قواها لتوجيه العقل وإدراك الخير في النهاية .

أما لذات الطاغية فهي من قبيل اللذات الحسية التي ليست في الحقيقة لذات حقيقية بل لذات وهمية سالية من مجرى وراءها كان كمن يقنقو أثر شبح لا حقيقة له شأن الطروديين حين انقادوا للحرب ضروس لاقتنائهم شبح هيلينا .

والخلاصة أن الحكمة والفضيلة هما سبيل الإنسان إلى السعادة ويحق لنا أن نجيب على رأى جلوكون الذي ذكره في الباب الثامن من هذه المحاورة بأن من الخير للإنسان أن يتظاهر بالعدالة وأن يرتكب الظلم ما دام يعود عليه بفائدة . لأن العدالة تنطوي في ذاتها على قيمتها وهي وحدها الخير الوحيد الذي يليق بالفيلسوف وبالنفس الإنسانية .

ويبقى على أفلاطون بعد ما بينه من أفضلية العدالة للنفس الإنسانية أن يثبت ما ينتظر العاديين بعد الموت من ثواب جزاء فضيلتهم في هذه الحياة . وهذا الموضوع يختتم محاورته بعد أن يكون قد وقف وقفة عند الفن ونقده في بداية الباب العاشر من الجمهورية .

ثالثاً : رأى أفلاطون في الفن والنفس

الباب العاشر من الجمهورية

قد يبدو لقارئ الجمهورية أن نقد أفلاطون للفن وحديثه عن مصير النفس موضوعان بعيدان عن الموضوع الرئيسي للمحاورة لكنهما في الحقيقة مكملان لبحثه في العدالة ، لأنه يهاجم الشعر والتصوير من أجل العدالة ويبحث في مصير النفس الإنسانية إنما يهدف إلى تأكيد قيمة العدالة وإثبات أنها الخير الوحيد الذي يناسب النفس الإنسانية .

(أ) نقد الفن :

لقد أرجأ أفلاطون حديثه عن الفن إلى الباب الأخير من جمهوريته وذلك بعد أن كان قد انتهى من وضع نظرياته الاجتماعية والسياسية ومن تفسيره لحقيقة النفس الإنسانية .

ولقد بنى نقده للفن على أساس هذه النظريات السالف ذكرها في الجمهورية :

فهو يعارض شعر هوميروس وشعراء التراجيديا من وجهة نظر المصلح الاجتماعي ويعارضه أيضاً باسم الفيلسوف الأخلاقي الذي يهدف إلى إصلاح النفس واكتمال فضيلتها .

ولقد كان للشعر قدماً وعند اليونان بوجه خاص وظيفة اجتماعية وأخلاقية كبرى إذ لم يكن غايته بعث النشوة الجمالية عند جمهور المتذوقين أو بهجتهم فحسب وإنما كان يقدم للمجتمع القديم ما تقدمه الكتب المقدسة من توجيه للحياة الإنسانية في كافة أنحاءها .

ولقد كان من الطبيعي أن يقدر أفلاطون هذه الوظيفة الهامة للفن في عصره ولقد انتهى من ذلك إلى الثورة على الاتجاهات الشائعة في عصره سواء في مضمونها أو في أشكالها .

أما من حيث المضمون فقد أحنقه في الشعر نزعات عاطفية سادت شعر شعراء التراجيديا وخاصة معاصره يوربيدس وأحنقه من التصوير أنه أصبح واقعياً يعكس الأشياء كما هي مرئية ومنظورة بكل تفاصيلها ولا يتعمق إلى ما تنطوى عليه من معنى مثالي وأخلاقي .

لقد أصبح المصور على حد قوله أشبه بحامل مرآة يديرها في كل الاتجاهات فيصنع بها كل ما يشاء مما في السماوات وما في الأرض بسرعة فائقة وبغير معرفة منه ولا فهم^(١) ولهذا فقد اتهم الشعراء والمصورين بأنهم لا يقدمون خلقاً فنياً يعبر عن الحقيقة أو يهدى إلى الخير وإنما يقدمون خداعاً يضل النفس عن الحق ويخلل اتزانها خاصة شعراء التراجيديا الذين يثيرون عاطفة الجماهير بما يعرضونه على خشبة المسرح من مآسى عنيفة وانفعالات عاصفة .

وإذا فسر هذا النقا على ضوء تاريخ الفن والأدب اليونانيين يظهر لنا أن فن التصوير الذي يصفه أفلاطون بأنه خداع ومحاكاة للواقع إنما ينصب على اتجاه واحد من اتجاهات فن التصوير القديم هو اتجاه مصوري عصر أفلاطون الذي مال إلى الواقعية وأخذ بقواعد فن المنظور والخداع البصري والبراعة في استخدام درجات اللون لنقل المنظر المرئي للمتدوق وكان من أشهر أتباع هذه المدرسة في التصوير أبولودورس وبراسيوس وزوكسيس وهو الذي ذكر بلبني أن الطيور كانت تهبط لتتقر الكرم الذي صوره في لوحاته^(٢) .

أما شعراء التراجيديا فهم وحدهم المقصودون بنقد أفلاطون للشعر لأنهم أنصار حكم الديمقراطية والطفة^(١) ولأنهم يثرون عواطف الجماهير ويقوضون مثل البطولة المتزنة التي يريد بها أفلاطون لحكام مدينته . من هنا نستطيع أن ندرك كيف قضى أفلاطون على الاتجاهات الفنية المعاصرة له إذ لم يجد فيها ما يرجوه من أهداف في خدمة فلسفته وأهدافها العلمية والاجتماعية والسياسية . وإنما كان يستلهم في نقده هذا أنماط الفن التقليدي القديم الذي قدمته الحضارات القديمة خاصة حضارة قدماء المصريين .

ولقد أفصح أفلاطون في الجمهورية وفي غيرها من المحاورات الأخرى عن إعجابه بأنواع من الفن الذي رأى فيه تعبيراً عن الأهداف الدينية والمثالية والأخلاقية فقد كان في التصوير والنحت أميل إلى الإعجاب بالطراز الهندسي المرتبط بقواعد رياضية ثابتة . وفضل في الموسيقى ما عبر عن ائتلاف النفس واتزانها ، لذلك فقد رفض دخول الموسيقى الأيونية والليدية مدينته الفاضلة لرخاوتها وميوعتها ولم يستبق إلا الموسيقى الدورية والفرجية^(٢) . وهي الموسيقى الباعثة للحماسة الجند أو الهدوء والاتزان في النفس .

أما رأيه في الشعر فقد عرضه في موضعين من محاوره الجمهورية . إذ تحدث عنه في الباب الثالث ولم يحكم عندئذ برفض الشعر كانه من الجمهورية بل اعترض على الشعر التمثيلي الذي وصفه بأنه شعر المحاكاة^(٣) يتلون الشاعر فيه بشي الآراء والانفعالات ويثير في سامعيه أيضاً مثل ما ينتعل به ولا يبين لهم طريق الصواب والخير ، أما الشعر الغنائي والملحمي والتعليمي فقد قرظه وأعجب به لأن الشاعر يستطيع بهذه الأساليب البسيطة التي لا تستعمل المحاكاة أو التمثيل أن يعبر عما

(١) الجمهورية ٥٦٨ ب .

(٢) الجمهورية ٣٩٨ - ٤٠٣ .

(٣) الجمهورية ٣٩٢ - ٣٩٤ .

(١) الجمهورية ٥٩٦ .

(٢) Webster, T.B.L. Art and Literature in Fourth century Athens, 1956.

بذاته من حقائق ومثل سامية خالدة هي وحدها الجديرة أن يهدف إليها الشعر . لذلك يحتّم النقد الذي ساقه في الباب العاشر من الجمهورية برفض التصوير والشعر الذي يلجأ إلى محاكاة الواقع ويؤكد ضرورة ارتباط الجميل بما هو خير ونافع ولا يطلب في مدينته الفاضلة إلا أناشيد مدح الآلهة والأبطال^(١) .

ويكفي لتوضيح معالم هذه النظرية في الشعر والتصوير أن نراجع ما كتبه على ضوء التوضيح السابق في محاوره الجمهورية .

(ب) نصوص من الجمهورية عن الشعر والمحاكاة :
الشعر :

يرى أفلاطون أن للشعر أساليب^(٢) ، أسلوب بسيط وأساليب محاكاة :

«سقراط : يكفى ما قيل عن المضمون ولنبحث في الأسلوب كى نكون قد تناولنا بطريقة سليمة المضمون والشكل على السواء . أى ما يقوله الشعراء وكيف يقولونه .

— لست أفهم ما تعنيه .

سقراط : لا بد من الفهم . وقد تفهم أكثر بالطريقة الآتية . أليس كل ما يقوله قصاصو الأساطير والشعراء روايات ماضية أو حاضرة أو مستقبلة ؟

— لا يمكن أن يكون غير ذلك .

سقراط : ألا يكون أسلوب الرواية إما بسيطاً أو محاكياً (تمثلياً) أو كليهما ؟

— أرجو أن تفسر ذلك أكثر .

سقراط : يبدو أني معلم غامض لا أعرف كيف أوضح قصدى وسوف أعمد إلى ما يعمد إليه من لا يعرفون كيف يوضحون مقاصدهم فبدلاً من أن أتناول

الموضوع بوجه عام أتناول جزءاً منه وأحاول توضيح ما أريد قوله ولتجيبني بما تعلمه عن ظهر قلب من بداية الإلياذة إذ يروى الشاعر أن الكاهن خريسيس رجا أجاممنون أن يرد له ابنته فلما ثار الأخير على هذا الطلب دعا الكاهن الآلهة واستعدها على الإغريق .
— نعم أعرف .

سقراط : أو تعلم أيضاً هذه الأبيات التي يقول فيها الشاعر ودعا الكاهن على جميع الإغريق وخاصة على ابني «اتريد» حاكمي الشعب . والشاعر إذ يروى ذلك وإنما يتحدث بأسلوبه الخاص ولا يوهمنا بأن أحداً غيره يتكلم ، أما فيما يرد بعد ذلك فعلى العكس نحاول هوميروس أن يخفى عنا أنه هو المتحدث وإنما يتحدث كما لو كان هو شخصية خريسيس كاهن أبوللون وعلى هذا النحو يروى الأحداث التي جرت في إليون وايثاكا والأوديسا .

— هذا صحيح .

سقراط : وعندما ينطق الشاعر بكلام على لسان أحد شخصياته ألا نقول أنه يحاكي بقدر الإمكان لغته ؟
— أجل هو كذلك .

سقراط : أليست محاكاة شخصية الغير سواء باللغة أو بالحركة هي التمثيل ؟
— نعم بلا شك .

سقراط : وكذلك يبدو أن هوميروس وباقى الشعراء قد استعانوا بالمحاكاة في رواية قصصهم .
— نعم بكل تأكيد .

سقراط : لكن على العكس إذا لم يخفف الشاعر وراء شخصيات روايته فلن يوجد في شعره محاكاة^(١) . ولكن لا تقول إنك لا تفهم فسوف أشرح لك أكثر فأقول إن هوميروس حين يروى ما قاله خريسيس

(١) ليس هذا رأى أرسطو إذ أنه يرى أن كل أنواع الشعر محاكاة .

(١) الجمهورية ٦٠٧ .

(٢) الجمهورية ٣٩٢ - ٣٩٨ .

– أظنك تقصد هل سنسمح في مدينتنا بدخول التراجيديا أم نمنعها ؟ .

ويرى أفلاطون أنه لا يليق بحكام المدينة الفاضلة أن يمارسوا المحاكاة لأنها ستعودهم القلب والتغير بحسب الظروف والأحوال وهذا ما لا ينبغي للحكام الذين يجدر بهم التمسك بالفضائل ، ويختتم حديثه عن المحاكاة بعبارة المشهورة :

« ويبدو لي أنه إذا حضر مدينتنا رجل ماهر في اتخاذ كل الأساليب ليعرض على الجمهور أشعاره فسوف نكرمه تكريم كائن مقدس ، ولكننا نخبره أن لا مكان لمثله في مدينتنا ونصرفه إلى مدينة أخرى بعد أن نعطره بالمسك ونتوجه بالغار . أما نحن فلا يناسبنا إلا شاعر وقصصي أكثر جدية وأقل سحراً يناسب خطتنا ولا يحاكي إلا أسلوب الأمانة من الناس ولا يتخذ إلا اللغة التي وصفناها منذ البداية عندما حددنا منهج تربية الحراس » .

ويعود أفلاطون للحديث عن الشعر في بداية الباب العاشر من الجمهورية فيقول^(١) :

« لن نقبل بأى حال من الأحوال ذلك النوع من الشعر الذي يتلخص في المحاكاة وتتضح ضرورة رفض هذا الشعر خاصة بعد ما سبق أن ذكرناه عن قوى النفس المختلفة .

– وكيف يكون ذلك ؟

سقراط : سأشرحه لك ما دمت لن تشكوني لشعراء التراجيديا وباقي المؤلفين الذين يمارسون المحاكاة إذ يبدو لي أن كل هذه الأعمال تفسد نفوس من يستمعون لها ما لم تكن نفوسهم محصنة بمعرفة تمنع تأثيرها الفاسد .

– لكن لم تتحدث على هذا النحو ؟

(١) الجمهورية ٥٩٥ .

للملوك بأسلوبه لا بأسلوب خريسيبس فلن يوجد هنا محاكاة بل رواية بسيطة فيصبح شكل الحديث على النحو التالي وبالنثر لأنني لست بشاعر : « وبعد أن جاء الكاهن ودعا الآلهة بأن تنعم عليهم باحتلال طروادة وأن تحفظهم وطلب من الإغريق أن يردوا له ابنته نظير فدية وبعد أن انتهى من الكلام أظهر له الإغريق موافقتهم إلا أجا ممنون الذي غضب وأمره بالانصراف وإلا فإن صولجانه وطلاسمه لن تجديه شيئاً ، وأضاف أن ابنة الكاهن لن تسلم له إلا بعد أن تكون قد هرمت في أرجوس ، فخاف الكاهن العجوز وانصرف ولكنه وجه دعاءه لأبولون ورجاه باسم المعابد والقرايين التي كرسها له بأن يوجه طعناته للإغريق وأن ينتقم لدموعه » كذلك يكون الأسلوب البسيط ، أسلوب الرواية .

– فهتت الآن .

سقراط : وافهم أيضاً أن هناك رواية أخرى تقابل هذه وهي تستخدم في الحوار .

– لأنها الشكل الخاص بالتراجيديا .

سقراط : حقاً هو ذلك تماماً ، وإنى لأعتقد أنك قد أصبحت ترى ما لم أستطع أن أوضحه لك الآن : وهو أن الشعر والأساطير منها أنواع تنطوي على المحاكاة ، أى الكوميديا والتراجيديا كما قلت على التو ، ومنها أنواع تتلخص في الرواية وهي المستعملة في الديثورامب ، وهناك نوع يجمع الأسلوبين وهو الذي يستخدم في الملحمة .

– لقد فهتت ما تعنيه .

سقراط : لتذكر أننا قد أوضحنا ما يجب أن يقال وبقي علينا أن نوضح كيف يقال .

– نعم ذكرت ذلك .

سقراط : كنت أقول ينبغي أن نقرر هل سنسمح للشعراء أن يستعملوا المحاكاة أم نمنعهم من المحاكاة .

سقراط : يجدر أن أخبرك أن عاطفة معينة لدى منذ الصغر تدفعني إلى احترام هوميروس وتمنعي من مواصلة هذا العمل . . إذ يبدو لي أنه كان المعلم الأول والمرشد لكل هؤلاء التراجيدين . لكن تقديرنا للحق يفوق تقديرنا لأي إنسان ولذلك فسوف أمضي في الحديث .

المحاكاة في التصوير والشعر

يشرح أفلاطون ما يقصده بالمحاكاة بأمثلة من الأشياء المختلفة كالأسرة والمناضد مثلاً . فيقول إن الأسرة يجمعها مثال واحد هو مثال السرير ، وهناك بعد ذلك السرير المثالي سرير خشبي صنعه النجار محاكياً في ذلك السرير المثالي ثم أخيراً رسم السرير صورته المصور بعد أن حاكى السرير الخشبي الذي صنعه النجار ، فثمة ثلاثة أنواع من الأسرة يقابلها ثلاث درجات من الحقيقة أعلاها المثال وأدناها الصورة المرسومة . وكذلك يكون المصور الذي يحاكي ما يظهر له من الشيء المصنوع أقل الناس علماً بحقيقة ما يصور ولا يختلف الأمر في الشعر عنه في التصوير فهو هوميروس جد التراجيدين كلهم بعيد في فنه عن الحقيقة بعد المصور الذي لا يصور إلا المظهر . يقول (١) :

«سقراط : اخبرني باسم الإله زيوس . أليست المحاكاة بعيدة عن الحقيقة بثلاث درجات ؟

— نعم .

سقراط : وعلى أي جزء من نفس الإنسان يقع تأثير المحاكاة ؟

— فم تبغني الحديث ؟

سقراط : أبغني أن أقول ما يلي . ألا يبدو الحجم الواحد متغيراً في نظرنا بحسب قربه أو بعده ؟
— نعم يبدو كذلك .

(١) الجمهورية ٦٠٢ - ٦٠٨ ب .

سقراط : ألا تظهر الأشياء مستقيمة أو منكسرة بحسب رؤيتنا لها خارج الماء أو بداخله ؟ وتبدو محدبة تارة ومقعرة تارة أخرى بحسب خداع البصر الناتج عن استعمال الألوان . ثم ألا يحدث لنا هذا الاضطراب في الإدراك اضطراباً في النفس ؟ إن التصوير بالظلال إنما يعتمد على هذا النقص في طبيعتنا شأنه شأن السحرة والمشعوذين عندما يضللوننا بمخدعهم وحيالهم :

— هذا صحيح .

سقراط : لكن ألم يكتشف الإنسان وسائل تقيه هذا الخداع مثل القياس والحساب والوزن وذلك لكي لا يغلب على تفكيره المظهر المتغير وإنما يعتمد على القدرة القادرة على الحساب والقياس والوزن .

— هو كذلك بلا شك .

سقراط : وإذن فيمكن أن نعتبر كل هذه العمليات من عمل القوة العاقلة في نفوسنا .

— أجل من العقل .

سقراط : أما هذه القوة التي يتغير حكمها من وقت لوقت آخر فتعارض مع المقياس وتظهر الأشياء تارة مساوية لبعضها وتارة أخرى متعارضة . ألا تختلف عن القدرة التي تحكم بحسب المقياس .

— نعم تتعارض .

سقراط : أليست القوة التي تلتزم بالمقياس والحساب هي أسمى أجزاء الجسم ؟

— بلا شك .

سقراط : وما يتعارض معها ليست إلا قوة من القوى الدنيا .

— نعم ضروري .

سقراط : لقد أردت أن تصل إلى هذه النتيجة عندما قلت لك إن التصوير وكل فن تمثيلي لا يحفل بالحقيقة وأنه من جهة أخرى يتصل بالجزء الذي يصدف فينا عن الحكمة ولا يتجه إلى أي شيء سليم أو حقيقي .

— هذا صحيح .

سقراط : ومن الواضح أن الشاعر — التمثيلي — المحاكى لا يسترشد بالمبدأ العاقل في النفس ولا يرضيه بما له من مواهب فنية ما دام يرغب في كسب رضاء الجمهور ولكنه يسعى إلى محاكاة الخلق المنتمل المتقلب .
— هذا أمر واضح .

سقراط : وعلى ذلك يحق لنا أن نهاجمه على التو وأن نضعه في مصاف المصور إذ أنه يشابهه حين يعكف على أعمال تنقصها قيمة الحق وهو يشابهه أيضاً من حيث أنه يتعامل مع هذا الجزء الخفير من النفس الإنسانية ولا يتعامل مع الجزء السامى منها . وإذن فإننا نرى هنا سبباً يبرر لنا رفض دخوله مدينتنا التي ينبغي أن تسودها القوانين الصحيحة والمثل السليمة : إذ أنه يؤثر على هذا الجزء السئ من النفس ويقويه وبذلك يهدم القوة العاقلة شأن ما يحدث في بعض المدن حين يتولى السلطان فيها أشرار يعدمون الحكماء . وبالمثل نقول عن الشاعر المحاكى — التمثيلي — أنه يخلق في نفس كل فرد حكماً سيئاً بآثاره الجانب اللامتعلق الذي لا يميز بين الكبير والصغير والذي يحكم على الأشياء تارة بأنها كبيرة وتارة بأنها صغيرة ويخلق أشباحاً ويظل بعيداً عن الحقيقة بعداً شاسعاً .
— أجل هو كذلك بالتأكيد .

(ج) مصير النفس الإنسانية :

كان أفلاطون قد أكد طوال المحاوراة أن الفضيلة في حد ذاتها خير للإنسان وهو في ختام المحاوراة يرى أن العادل محبوب من الجميع الناس والآلهة على السواء وما يصيبه من شر ليس في الحقيقة إلا امتحاناً ظاهرياً لأنه سيكون في النهاية أسعد حالاً من الظالم .

وتتضح قيمة العدالة وتزداد إذا كان في الآخرة حساب وإذا كانت النفس ستظل خالدة بعد الموت لتتلقى جزاءها .

ويؤكد أفلاطون هذا الحساب بما يرويه في نهاية المحاوراة من أسطورة تصف العالم الآخر معروفة بأسطورة « لاربن أرمنيوس مواطن بامفيليا » .

يذكر أن « لار » كان قد قتل في معركة وظل عدة أيام في عداد الأموات ثم عاد للحياة مرة أخرى وأخذ يقص ما شاهدته في العالم الآخر من يوم الحساب :

ولقد سرد أفلاطون في سياق هذه الأسطورة وصفاً عجيباً اختلطت فيه الأسطورة بالفلك والرؤى الدينية بالنظريات الفلسفية وبأسلوب أدبي رائع غايته إعداد النفوس في هذا العالم للقاء يوم الدينونة ذلك اليوم الرهيب ولقد رأى « لار » بن أرمنيوس أن النفوس تأتي يوم القيامة لتلقى حسابها فتحكم الآلهة على الأشرار بعذاب في الجحيم يدوم ألف عام ، أما النفوس الخيرة فتري من النعيم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت . ويروى أن الطغاة الظالمين والقذلة والملحدون يتلقون أقسى أنواع العذاب ونخص بالذكر أرديايوس الذي كان طاغية بامفيليا وبلغت قسوته حدّاً لا مثيل له .

وبعد أن تلقى كل نفس جزاءها تعود لتقضى سبعة أيام في سهل تحكم فيه إلهة الضرورة والقدر .

وتعلن الآلهة للنفوس أنها ستعود للحياة الدنيا مرة أخرى وعليها أن تختار نوع الحياة التي ستحيها . فحياة الطغاة التي تظل على قسوتها إلى يوم وفاتها وحياة طغاة تنتهى بالنفى أو بالفقر مثلاً وحياة أبطال يعيشون لطلب المحد والشرف أو حياة نساء مختلفة أو حياة حيوانات وهكذا تختار كل نفس نوع الحياة التي تحياها بعد رجوعها إلى الأرض مرة أخرى .

ويعد أفلاطون لحظة اختيار النفس لمصيرها لحظة حاسمة في حياتها إذ يتحدد هذا الاختيار بمقدار ما حصلته النفس فيما سبق من علم ومعرفة ، فتجد النفس تختار بحكم خبرتها السابقة فقد اختارت نفس أورفيوس

العلوى الذى تسقط منه بعد ذلك فى ولادة أخرى على هذه الأرض . أما « إار » بن بامفيلبوس فقد منع من شرب مياه النسيان ووجد نفسه قد عاد مرة أخرى لجسمه وحياته أما كيف عاد فهذا ما لم يعرفه .

كذلك ختم سقراط حديث العدالة فى جمهورية أفلاطون وقال لسامعيه تلك العبارة الخالدة :

« لئن صدقتمونى فعلمتم أن النفس خالدة وحررة فى اختيارها الخير والشر فستهدون إلى سواء السبيل وستلتزمون دائماً بالعدالة والحكمة فى أفعالكم لكى تمتلئ نفوسكم طمأنينة وأمناً فيما بينكم ومع الآلهة أيضاً ليس فقط فى هذه الدنيا بل فيما بعد وفى يوم الحساب » .

مثلاً حياة بجمعة حتى لا يولد مرة أخرى من امرأة كراهية منه للنساء ، واختار لإيبوس نفس امرأة عادية بل غيرت بعض نفوس الحيوان حياتها واختارت حياة إنسانية .

وبعد أن تم للنفوس اختيار حياتها المقبلة على الأرض بعثت الإلهة « لآخيسيس » لكل منها روحاً حارساً يوجهها فى الحياة التى اختارتها .

وبعد ذلك روى « إار » بن أرمنيوس أن النفوس ذهبت بعد ذلك إلى سهل ليثى الذى سادته جو حار خائقة وهناك شربت كل النفوس من نهر اميليس فأصابها النسيان التام واستغرقت فى نوم عميق إلى أن زلزلت الأرض زلزالها وقذف بالنفوس فى كل اتجاه إلى العالم



جرمانيا تاكيتوس

بهتلم
الدكتور محمد سليم سالم

حياة تاكيتوس

كان تاكيتوس خطيباً مرموقاً في دور القضاء . ويعطينا تاكيتوس نفسه بعض النقاط في تاريخ حياته . فهو يقول في أول تاريخه Historiae إنه انتظم في سلك الوظائف العامة لأول مرة في عصر فيسباسيان ، وإنه استمر في الرقي في زمن ابنه تيتوس . ومن التواريخ القليلة المؤكدة في سيرته أنه شغل وظيفة بريتور في سنة ٨٨ بعد الميلاد . ثم اختاره الإمبراطور نيرفا قنصلاً ، فشغل هذا المنصب بعد وفاة فيرجينيوس روفوس (الذي مات وهو يشغل هذه الوظيفة) . وكان من المقدر لهذا القائد الوطني أن يحظى بأعظم تكريم عند وفاته ، إذ ألقى تاكيتوس خطبته الجنائزية .

وفي سنة مائة بعد الميلاد وقع الاختيار عليه وعلى صديقه بليني الأصغر ليقوما بعبء الاتهام الذي وجهته ولاية إفريقية ضد حاكمها الفتنصل السابق ، ماركوس فريسكوس . ولكن المهم أقر بجرمة السلب ، فلم يبق إلا اختيار لجنة لحساب الأموال التي نهب . ولكن هذا الإجراء لم يرض تاكيتوس وبليني ، فعرضاً على مجلس الشيوخ أن هناك جرائم لا يمكن للجنة أن تنظر فيها ، فريسكوس منهم بأنه قبل رشوة لإصدار أحكام على أبرياء بالإعدام والسجن . وبعد مناقشة طويلة ، رأى

لسنا ندرى شيئاً عن حياة تاكيتوس إلا ما يقوله هو نفسه وهو قليل جداً ، وإلا ما ذكره بليني الأصغر عنه وليس هذا بالشيء الكثير . فاسمه الأول موضع شك : هل هو جايوس أو بوليوس . ومع أنه ينتمى بالأكيد إلى العشيرة الكورنيلية ، إلا أننا نجهل إن كان ينسب إلى الفئة الأرستقراطية فيها ، أو إلى الفئة البليبية كما أن مسقط رأسه غير معروف . أما إنترامنا (تبرني الآن) ، من أعمال أومبريا ، فقد حظيت بهذا الشرف ، لأن الإمبراطور تاكيتوس الذي تولى العرش شهوراً قليلة بعد موت أورليان ، في سنة ٢٧٥ بعد الميلاد ، كان يزعم أنه من سلالة المؤرخ العظيم ، وكان من أهل هذه البلدة . أما عن تاريخ مولده ، فهو أمر أحاط به ظلام كئيف . غير أنه من المستحسن استعراض ما ذكر بليني الأصغر الذي يقول في الرسالة العشرين من الكتاب السابع من رسائله أنه وتاكيتوس كانا قرينين تقريباً في السن والمنصب aetate et dignitate prope modum aequales . ولكن بليني في موضع آخر يذكر أنه كان شاباً صغيراً adulescentulus ، عندما

مجلس الشيوخ استدعاء الرجلين اللذين قيل لإنهما قدما الرشوة لبريسكوس . واستدعى كذلك بريسكوس ليكون قرار المجلس في مواجهته . ترفع بليبي في اليوم الأول وتكلم تاكيتوس في اليوم الثاني ، ولا يجد بليبي وصفاً لبلاغة زميله أفضل من الكلمة اليونانية *σεμνός* .

مؤلفاته

أول كتيب نشره تاكيتوس عنوانه : محاوره عن الخطباء *dialogus de oratoribus* ، وهو مقال يستحق وصفه بالذهبي *aureolus* ، وهو النعت الذي تلقاه به العلماء عند كشف مخطوطه في سنة ١٤٢٥ بعد الميلاد .

وقد تردد كثير من الباحثين في نسبة هذا الكتيب إلى تاكيتوس ولكن نسبته الآن فوق كل شك . وأكثر ما يلاحظ على هذه المحاوره أن أسلوبها يتعد كثيراً عن أسلوب تاكيتوس في كتبه الأخرى ، ويقرب كثيراً من بلاغة سيثرون . ومن المحتمل أن هذا الكتيب نشر في زمن تينوس (٧٨-٨١ بعد الميلاد) ، أو على الأقل في أوائل عهد دوميتيانوس . وطبقاً لهذا الرأي الأخير يمكن أن يقال إن هذا الكتيب نشر في سنة ٨٤-٨٥ بعد الميلاد . ولكن بعض النقاد يغالون في رأيهم ويذهبون إلى أن هذا الكتاب قد نشر في سنة ٩٥ بعد الميلاد ؛ بل إن بعضهم يرغب في إرجاعه إلى عام ٩٧-٩٨ بعد الميلاد . وحجتهم الوحيدة هي أن كاتب هذه المحاوره لا بد وأنه اطلع على كتاب مبادئ الخطابة للمربي الشهير ، كوينتيليان ، الذي نشر في عام ٩٤-٩٥ ميلادية . ولكن هذا التاريخ المتأخر يناقض الدليل المستمد من أسلوب هذه المحاوره ، وهو كما قلنا يميل إلى بلاغة سيثرون . إذ أن في ذلك التاريخ المتأخر كان أسلوب تاكيتوس قد ظهرت عليه بوضوح علامات التطور . ومن الممكن أن يكون قد مضى وقت طويل بين نشر محاوره عن الخطباء وظهور كتاب أجريكولا .

أما موضوع هذه المحاوره فهو أسباب ضعف الخطابة وانحطاطها في العصر الفضي . وقد عالج تاكيتوس عوامل هذا التدهور في الفصول ٢٨-٤١ من هذا الكتاب . أما كل الفصول السابقة فقد عدت بمثابة مقدمة . فالفصول الأربعة الأولى تصف الظروف التي عقد أثناءها الاجتماع . وقد اختار تاكيتوس دار ماتيرنوس لتكون مكاناً للمناقشة . وماتيرنوس كاتب شاعر كان في أواخر حياته يرغب في هجر دور القضاء ليتفرغ لقرض الشعر . وربما أراد تاكيتوس أن يكون ماتيرنوس ألمع شخصية في المحاوره . فهو الذي يهيمن على المناقشة ويوجهها حيث يريد . ومن الجائز أن يقال إنه يمثل تاكيتوس نفسه .

وفي الفصول (٥-١٣) يظهر ماركوس أهير وهو رجل عصامي وفد من غاليا ، وأصبح أعظم خطباء رومة في تلك الفترة . ومن الطبيعي أن يكون متعصباً للبلاغة الجديدة والفن الحديث ضد بلاغة القدماء . فأهير واقعي ، عملي ، نفعي .

ويقف منه موقف النقيض ماتيرنوس الذي يأتي رده موجزاً (١١-١٣) ؛ ويتميز حديث ماتيرنوس بالجد والصرامة الأخلاقية . فالفوائد العملية التي يشير إليها أهير لا تعد شيئاً في نظره ، ولن يقيم لها وزناً ، فهو يتعلق بالماضي ومثله العليا .

ويبدأ القسم الأول من المحاوره (١٤-٢٧) بدخول فيبستانوس ميسالا *Vipstanus Messala* ، وهو رجل نبيل مثقف من أتباع فيسبسيانوس . ويوجد في هذا الجزء خطبتان : إحداهما ألقاها أهير ، والثانية ألقاها ميسالا . يتحدث أهير ميسالا أن يدلّ بأدلته في الاحتجاج لرأيه المعروف وتفضيله للبلاغة القديمة وقلحه في الفصاحة الحديثة . فأهير نفسه لا يرى أن هناك ضعفاً أو انحطاطاً وإنما هناك اختلاف طبيعي اقتضته التغييرات التي حدثت في البيئة ودعا إليه اختلاف الأزمنة .

ولكن ميسالا ينهمر (٢٥-٢٧) في الدفاع عن القدامى وذم المحدثين . فيتدخل عندئذ ماترنوس ليذكره بأن موضوع النقاش هو أسباب تدهور الخطابة ، أما انحطاطها وضعفها فأمر معترف به . فيشرح ميسالا الأسباب التي أدت في رأيه إلى هذا التدهور . وهي : أولاً : الإهمال في تربية الأطفال في العصر الفضي إذا قيس بما كان متبعاً في العصر الذهبي (٢٨-٣٢) . ثانياً : سطحية التدريب وعادة إلقاء الخطب في أئفه الموضوعات .

« كان كل طفل في الأيام الخالية ، مولوداً من أم زانتها العفة ، يربي في أحضان أمه وبين ذراعها ، لا في غرفة صغيرة تقطنها مرضعة مشتراة . ولم يكن لأى أم من ثناء أعظم من رعاية أبنائها والإشراف على دارها . وقد جرت العادة كذلك على اختيار عجوز من ذوى القرى فحصدت أخلاقها فحازت القبول ؛ وكان جميع أطفال الأسرة يوضعون تحت رقابتها . وفي حضرة هذه السيدة لم يكن من الجائز أن ينس الطفل بما يستهجن النطق به ، ولا أن يرتكب ما يشينه فعله . وقد أشرفت هذه السيدة بسطان مقدس ولكنه رعوف رحيم لا على دراسة هؤلاء الأطفال الجندية وكل ما يعينهم فحسب ، ولكن على طهيم ولعبهم أيضاً .

« هكذا سارت الرواية بأن كورنيليا أم ابني جراكوس قامت على تربية ابنيها ، وهكذا أشرفت أورليا على تربية يوليوس قيصر ، وأتيا على تربية أغسطس ونشأن أبناءهن ليكونوا في الصدارة . وكان الهدف من هذا النظام الصارم أن يتجه الطفل بسجية سليمة وطبيعة بريئة لم تدنسها رذيلة بكل قلبه وفؤاده إلى الفنون الشريفة ؛ وسواء أقبل على دراسة الشئون العسكرية أو العلوم القانونية أو الدراسات البلاغية جعل من ذلك هدفه الوحيد ونبعه الذى ينهل منه .

« أما الآن ، فإن الطفل يسلم منذ ولادته إلى أمة يونانية حقيرة يضم إليها واحد من أولئك العبيد ، دون

دقة أو عناية ، وهو في أكثر الأحيان أنفسهم ثمناً وأقلهم صلاحية لأى عمل جدى . ولهذا امتلأ ذهن الطفل وهو لا يزال في المهدهنخرافات الأرقاء وأخطائهم . وليس في الدار كلها من يهتم بما يقول أو بما يفعل أمام هذا الطفل سيد المستقبل . وحتى الوالدان لا يقومان بأى جهد لتدريب طفلهما على الفضائل وضبط النفس . ولهذا ينمو الأطفال في جو من الرذيلة والبذاءة . وكلما تقدمت بهم العمر ، قل ما يشعرون به من حياء حتى ينتهى بهم الحال إلى احتقار أنفسهم وازدراء الآخرين .

« كما أن هناك أنواعاً من الرذائل لا توجد إلا في مدينتنا وعاصمة بلادنا ، فهى خاصية من خواصنا ، لا يشاركنا فيها سوانا ، وأعنى بها غرامنا بالمثلين وتهافتنا على المخالدين وجنوننا بسباق الخيل ، حتى لممكن أن يقال إن الطفل يكتسب هذه الرذائل وهو في رحم أمه . وإذا امتلأ الذهن حتى فاض بمثل هذه القبائح ، فأى مكان قد بقى فيه للدراسات العليا . ما أقل الدور التى يدور فيها حديث غير ذلك ! أى كلام آخر ممكنك أن تتسمع إليه إن دخلت على الشبان غرف دراستهم ؟ وهذا النحو من اللغو هو أكثر ما يلوك المعلمون مع تلاميذهم لأن هؤلاء المعلمين لا يجتمع حولهم الشبان لصرامة تدبيرهم أو عبقرية في تدريسهم ، ولكنهم يجمعون التلاميذ حولهم بمرورهم على الدور للتحية والاستخدامهم حيل الإغراء والتلق . وليس إهمال تنشئة الأطفال منذ نعومة أظفارهم

هو السبب الوحيد في تدهور الخطابة في العصر الفضى ؛ ولكن عدم الاهتمام بتعليم المبادئ الأساسية والفوضى الضارية في مدارس الريطورية من بين العوامل التي أدت إلى قحط كبير في عباقرة الخطباء . كان القدماء يبدلون أقصى جهدهم للإلمام بمعارف كثيرة . فالخطيب من أشد الناس احتياجاً إلى مختلف العلوم . فضلاً عن إتقان اللغة القومية والتاريخ الوطنى ومعرفة قوانين البلاد وعاداتها ، فلا بد من طرف من الفلسفة في

مدارسها المختلفة . ويضرب ميسالا مثلاً بما بذل سيثرون من جهود لتسليق ذرى البلاغة كما ذكر ذلك سيثرون نفسه في آخر كتابه « بروتوس » .

وعندما رأى ماتيرنوس تدفق ميسالا في تبيان جهود القدامى وإهمال المحدثين طلب إليه أن يشرح لهم نهج القدامى في التدريب على الخطابة . فالمعارف النظرية ، وإن كانت هامة ، إلا أنها لا تسمو إلى قيمة التمرس والتمرين . وفي العصر الفضي كثر حشد الناس لسماع الخطباء أو الاستماع إلى الشعراء أو الإنصات إلى القصص المسرحية حتى أصبحت هذه العادة مرضاً وعملاً على إفساد البلاغة الحقيقية ورواج المناهج الريطورية .

وقد رد ميسالا بأن القدامى كانوا يعهدون بأبنائهم إلى رجال ممن علا اسمهم وذاعت شهرتهم ووثق الناس في أخلاقهم وعلمهم . فكان هؤلاء الشبان يلامونهم كظلمهم في البيت وفي الطريق ، وفي دور القضاء والمجالس العامة ، فيأخذون عنهم علماً ينبض بالحياة ويقلدونهم عن قرب في وسط غبار السوق وصياح المتنازعين . ولكن موضوعات الإنشاء المألوفة الآن في مدارس الريطوريكا التي خيم عليها الجهل لا غناء فيها أو نفع ، نحو : « دواء الطاعون » و« اختيار المعتدى على عقافها » و« الأم التي ارتكبت جريمة الزنا بالمحارم » .

ويرد ماتيرنوس مبيناً أن الحالة السياسية في عصر الجمهورية كانت تعاون على ازدهار الخطابة . فالفصاحة والبلاغة من أقوى الأسلحة في النظام الديمقراطي . أما وقد حل النظام الإمبراطوري فقد قلت أهمية الفصاحة ، وزادت قيمة الدقة في التفكير والتعبير . فالهدوء الشامل والسلام الذي يرفرف على البلاد أعم نفعاً من بلوغ الذروة في الخطابة .

وبعد فترة طويلة نشر تاكيتوس كتاب أجريكولا Agricola تكريماً لوالد زوجته الذي توفي في الثالث والعشرين من شهر أغسطس من عام ٩٣ بعد

الميلاد ، وكان صهره ، تاكيتوس ، غائباً عن رومة . ولهذا لم يستطع لإلقاء خطبته الجنائزية laudatio funebris ، كما أن الإمبراطور دوميتيان لم يكن ليصبر على الثناء على رجل أبعده عن حكم بريطانيا ، ويقال إنه أراد قتله بالسم . كان على تاكيتوس أن ينتظر حتى يأتي اليوم الذي يستطيع فيه أن يثنى على والد زوجته دون ما ضرر يصيبه . فتي نشر هذا الكتاب الذي يحمل اسم أجريكولا ؟ من البلدهى أنه نشر بعد موت دوميتيان في الثامن عشر من شهر سبتمبر في عام ٩٥ ميلادية ، وبعد أن ذهب الطغيان الذي استمر خمس عشرة سنة ، والذي لم يزل ، قبل أن يقضى على الحياة العامة في رومة . ولما كان تاكيتوس في الفصل الثالث من كتاب أجريكولا يشير إلى الإمبراطور نيرفا دون أن يضيف لفظ المرحوم divus إلى اسمه ، لهذا يرى البعض أن هذا الكتيب قد نشر قبل موت نيرفا في ٢٧ يناير من سنة ٩٨ ميلادية .

ولكن لما كان استخدام كلمة المرحوم divus في الإشارة إلى من قضوا نجهم من الأباطرة لا يسير على وتيرة واحدة ، كما أن تراجان لقب بالرئيس princeps في الفصل الرابع من هذا الكتاب ولم يحمل طبعاً هذا اللقب إلا بعد وفاة نيرفا ، لهذا يرى البعض أن كتاب أجريكولا نشر في عام ٩٨ بعد الميلاد ، ولكن بعد موت نيرفا وقبل ظهور كتاب جرمانيا الذي نشر في نفس السنة .

وقد ثار جدل طريف حول النوع genre الذي ينسب إليه كتاب أجريكولا : أهو سيرة ؟ أم خطبة جنائزية أتت متأخرة لظروف القاهرة ؟ أم هو منشور سياسي يدافع فيه تاكيتوس عن صمته وسكوت أجريكولا على الظلم والطغيان ؟ أم هو كل ذلك مجتمعاً ؟

ولد جنايوس يوليوس أجريكولا في الثالث عشر من شهر يونية من عام ٤٠ بعد الميلاد في مستعمرة سوق

يوليوس Forum Iulii (فريجيس Frejus الآن) من أعمال غاليا الناربونية . وقد نشأ في أسرة من طبقة الفرسان . وكان أبوه يوليوس جرايكنوس Iulius Graecinus عضواً في مجلس الشيوخ ومعروفاً بحبه للفلسفة والفصاحة . وقد جرت عليه شهرته هذه غضب جايوس قيصر كاليجولا الذي أمره أن يقوم باتهام ماركوس سيلفانوس ، فلما أبى ، أمر بقتله . وكانت والدة أجريكولا ، وتدعى يوليا بروكيلا Iulia Procilla على جانب كبير من الأخلاق الفاضلة . وقد جنب أجريكولا الوقوع في الرذائل سجية حسنة وسكناه في بلدة مارسيلية منذ طفولته ، وهي بلدة جمعت بين الذوق اليوناني وطباع الريف . وكان أجريكولا في شبابه يتحرق شوقاً إلى دراسة الفلسفة ، إلا أن والدته منعتة من الانهماك في هذه الدراسات النظرية .

قضى أجريكولا فترة التجنيد الإجباري تحت قيادة سويتونيوس باولينوس في بريطانيا . ولم يجعل أجريكولا فترة تدريبه لهواً ولعباً كما يفعل أكثر الشبان ، ولكنه وجه عنايته إلى دراسة بريطانيا ومعرفة سكانها والإلمام بنظام الجيش الروماني . أخذ أجريكولا في تلك الفترة الفنون العسكرية عن الخبراء ، وسار في إثر الأخبار ، لا يأبى إقتحام الأخطار جبناً وفزعاً ، ولا يلقي بنفسه في التهلكة تهوراً ومفاخرة . وكانت بريطانيا في ذلك الوقت تموج بالثورات وكان الجيش الروماني محارب في البداية دفاعاً عن نفسه ، قبل أن يفكر في النصر أو تهذئة الاضطرابات .

وبعد أن قضى أجريكولا فترة التدريب عاد إلى رومة ، وهناك اقترن بزوج فاضلة هي دوميتيا ديكيديانا Domitia Decidiana وحباه هذا الزواج قوة وشرفاً وأعانه على الوصول إلى ما يتمنى . فسافر إلى ولاية آسيا ليشغل وظيفة صراف quaestor . وكان يحكم هذه الولاية في ذلك الوقت سالنيوس تيتيانوس . وعلى

الرغم من ثراء الولاية وفساد الحكام ، بقي أجريكولا بعيداً عن الفساد ، طاهر اليد ، نقي الفؤاد . وفي آسيا ولدت له ابنة . فوجد الأبوان فيها مواساة لفقد ابنتهما الأول .

ثم مال بعد ذلك إلى الدعة . لأن الدعة في عصر نيرون كانت رأس الحكمة . وبذلك قضى الفترة التي شغل فيها وظيفتي تربيديون وبريتور في هدوء تام . وبعد سقوط نيرون ، اختاره الإمبراطور جالبا لجرد النفائس التي تحويها المعابد ، فقام بذلك خير قيام .

وقد أدمت السنة التالية قلبه ودمرت منزله ، فقد أغار أسطول أوثو على بلدة انتميليوم ، من أعمال ليجوريا ، فهب دار أجريكولا وقتلت والدته . ولما علم أجريكولا بذلك ، سارع إلى هنالك . وفي الطريق علم باعلان فيسباسيان نفسه إمبراطوراً ، فانضم تواً إلى أتباعه فأرسله موكيانوس Mucianus ، وكان ينوب عن الإمبراطور في الحكم قبل وصول فيسباسيان من الشرق ، ليشراف على التجنيد ، ووضع على رأس الكتيبة العشرين ، وكانت تتألف من أسوأ الجنود نظاماً وولاء . وكان يحكم بريطانيا في ذلك الوقت فيتوس بولونوس Vettius Bolanus ، وهو رجل هادئ الطبع أكثر مما يلائم قطراً ثائراً . وبعد وقت قصير تولى حكم هذه الجزيرة بيتيليوس كيربالييس Petilius Cerealis . وكان نصيب أجريكولا ، أثناء حكم كيربالييس ، الأخطار والمتاعب أولاً ، ثم بعد ذلك جزءاً من المحد .

ولما عاد أجريكولا من بريطانيا ، رفعه الإمبراطور فيسباسيان إلى مصاف النبلاء ، وعينه والياً على مقاطعة أكويتانيا Aquitania . ومع أن أجريكولا كان رجلاً عسكرياً ، قضى أكثر أيامه في المعسكرات ، إلا أن حكمه لهذه الولاية امتاز بالحزم والعدل . وقد بقي في هذه البلاد أقل من ثلاث سنوات . ثم استدعى ، وكان الرأي العام الذي لا يخطئ على الدوام ، بل لقد

يخالفه حسن الاختيار في بعض الأحيان ، قد أشار إليه على أنه حاكم بريطانيا المنتظر .

وفي أثناء حكم أجريكولا لولاية أكويتانيا ، تمت خطبة ابنته إلى تاكيتوس ثم تم عقد قرانها بعد انتهاء قنصلية أجريكولا . وتبع ذلك اختيار أجريكولا حاكماً لبريطانيا وتعيينه في منصب كبير للكهنة pontifex

موجز لتاريخ الحكم الروماني في بريطانيا

وكان أول روماني وطأت قدمه أرض بريطانيا هو يوليوس قيصر . ولا يمكن القول بأنه أخضع هذه الجزيرة ، ولكن يمكن أن يقال إنه لفت إليها الأنظار .. وفي أثناء الحرب الأهلية وفي زمن أغسطس وتيبريوس تركت بريطانيا وشأنها . وكان الإمبراطور كلوديبوس هو أول من أعاد الكرة وأرسل جيوشه عبر بحر المانش وقد وضع فيسباسيان على رأس هذه الحملة . ولكن بريطانيا لم تهبط ، بل انتشر فيها التدمر . وعندما تولى سويتونيوس باولينوس حكم الجزيرة سار على رأس حملة إلى جزيرة مونا للاستيلاء على هذه الجزيرة التي كانت ملجأً للثوار . ولكن البريطانيين انهزوا فرصة غياب الحاكم العام وقاموا بثورة عارمة تحت قيادة الملكة بوديكييا Boudicea التي انقضت على الجنود المقيمين في القلاع الرومانية ، وهاجمت المستعمرة البريطانية بقسوة وهمجية نادرة . ولما علم باولينوس بذلك ، سارع بالرجوع من جزيرة مونا . وفي موقعة واحدة تم إخضاع بريطانيا والقضاء على هذه الثورة .

وعندما جاء أجريكولا إلى بريطانيا بعد اختياره حاكماً عاماً على الجزيرة كان الجيش الروماني يتوق إلى الراحة . وكان العدو يربص الفرص . وكانت قبائل أوردوفيكيس Ordovices قد قضت قضاء تاماً على فرقة من الحياالة كانت تعسكر بينهم . وكانت الجزيرة كلها ترقب ما يفعل الحاكم الجديد . وعزم أجريكولا على مواجهة الخطر دون انتظار . فجمع بعض الجنود

من الكتاب المختلفة ، واستعان بفريق من الكتاب المساعدة ، وتسلق المرتفعات . إذ رأى أن قبائل أوردوفيكيس تأتي المهيوط إلى السهول . وقد نجح في القضاء على هذه القبائل . ثم وجه نظره شطر جزيرة مونا ، وكان باولينوس قد تركها عائداً إلى بريطانيا للقضاء على الثورة . وقد باغت أجريكولا أهل الجزيرة الصغيرة فلم يجدوا سبيلاً غير التسليم والاستسلام . ولكن أشد الأخطار التي واجهت أجريكولا ثورة شاملة قادها كالجاكوس Calgacus ، وكان من أعظم رؤساء القبائل شجاعة وأكثرهم إقداماً ، كما كان من أقدم الرؤساء نبلاً وشرفاً . ويضع تاكيتوس على لسان هذا الزعيم خطبة من أجمل ما كتب في مهاجمة الاستعمار والاستغلال في جميع البقاع . وقف كالجاكوس كما يصوره تاكيتوس ، وسط الجموع الزاخرة التي تهتف طالبة الحرب ، فقال :

« كلما أمعنت النظر في أسباب هذه الحرب ، وفي حرج موقفنا ، ازداد قلبي إيماناً بأن وحدتنا هذه في يومنا هذا ستكون بداية الحرية في بريطانيا كلها . فلا زلنا جميعاً أحراراً ، وليس هناك وراءنا من أرض يابسة ، أما البحر نفسه فلم يصبح بعد آمناً ، والأسطول الروماني يهددنا . وعلى ذلك فالحرب والسلاح ، وهما فخر الأقوياء ، قد أصبحا سبيل النجاة للجبنة . قد تركت الحروب السابقة التي خاضها البريطانيون ضد الرومان ، وإن اختلفت نتائجها ، في ألبينا الأمل والمعونة . لأننا أنبل أناس في بريطانيا . ولهذا أقمنا في قدس أقداسها . لم نر قط شواطئ العبودية . وقد حافظنا على أعيننا من رؤية المدنس والظلم والسيطرة . وهذا المكان القصي ، وهذا الظلام الذي أرخى سدوله على شهرتنا دافع عنا نحن الذين نسكن أطراف المعمورة وأنقذ البقية الباقية من الحرية إلى يومنا هذا . فان من جهل شيئاً ، استعظمه ، غير أن أقطار بريطانيا قد أصبحت مفتوحة الآن . فليس هناك من قبيلة بعدنا .

والإهمال ، لاستطاعوا إلقاء هذا النبر . أما نحن الذين لم يمسههم سوء ، الذين لم يخضعوا لأحد من قبل ، والذين يجلبون معهم حرية لا نندم على ما ارتكبوا ، فلنرهم توأ في أول اصطدام أى رجال احتفظت بهم كاليونيا لنفسها .

« أنظنون أن للرومان شجاعة في الحرب مثل ما لهم من مجاعة في السلم ؟ لقد كان تفرقنا وشقاقنا هو سبب شهرتهم . ولقد أصبحت أخطاء أعدائهم أمجاداً لجيشهم ، هذا الجيش المؤلف من شتيت القبائل الذى يمسكه النصر وينحل بالخزيمة . إلا إذا كنتم تظنون أن الغالين والجرمان وكثيراً من البريطانيين (يا للعار !) الذين يعبرون دماءهم للسيطرة الأجنبية والذين قضوا زمناً أطول كأعداء للرومان ، لا كعبيد لهم ، يعتصمون بالولاء والإخلاص . فالخوف والفرع من روابط المودة الضعيفة . فان ذهب الروح ، دب إلى النفوس البغض . إن جميع ما يحفز إلى النصر يقف إلى جانبنا . فليس للرومان أزواج يشعلن حماسهم ، ولا آباء يعيرونهم بفرارهم ، وليس لكثيرين منهم وطن ، فإن كان لهم وطن فهو بلا ريب غير روماني . إنهم قلة ترتعد لجهلها بالإقليم . فالسما والبحر والغابات وكل شيء يحيط بهم مجهول لديهم . لقد سلمهم الآلهة لنا مكبلين بالأغلال . فلا يفزعنكم منظرهم الزائف ولا بريق الذهب والفضة . فليس في مثل هذه الأشياء نفع أو ضر . وسنجد في صفوف الأعداء أصدقاء لنا . سيدرك البريطانيون أين يوجد صالحهم الخاص ، وسيدرك الغاليون حروبهم السابقة ، وسيهجر الجرمان أعداءهم الرومان ، كما تركتهم منذ وقت قريب قبيلة أوسيبى Vsipi . فاذا ذهب أولئك ، لم يبق من نخشاهم . فالقلاع خاوية ، والمستعمرات يقطنها العجزة ، والمدن عليلة يتنازعها من يطيعون رهبة ومن يحكمون ظلماً .

وليس هناك إلا الصخر والبحر ، ورومان غاضبون لا يمكن الحرب من كبريائهم بالخضوع والمذلة . لقد فرغ لصوص الأرض هؤلاء من نهب العالم . فلم تعد هناك أرض تسلب . ولهذا بدأوا يفحصون البحر . فالرومان إن كان عدوهم غنياً ، دفعهم الجشع إلى محاربتة ؛ وإن كان فقيراً ، حفزهم الطموح إلى اضطهاده . لم يكنهم شرق أو غرب . فهم قوم يتحرقون إلى قهر غنى الناس وقتيرهم بشعور واحد . وهم يطلقون اسم السلطان زيفاً على السلب والتقتيل والخطف . وعندما يجعلون مكاناً بلقماً ، يسمون ذلك سلماً .

« ومن الطبيعي أن يكون أبناء المرء وأقرباؤه أحب الخلق إليه . ولكن الرومان يبعدونهم ليستعبدوا في مكان آخر تحت ستار التجنيد . وأزواجنا وأخواتنا إن هربن من شهوات الأعداء ، دنسهن الأصدقاء والأضياف . فأموالنا وثرواتنا تستنفد في دفع الجزية ، وأراضينا ومحاصيلنا في تقديم المؤونة ، وأجسامنا وأبدينا في ردم البرك وقطع الغابات تحت ضربات السياط ونظرات الازدراء . فالأرقاء الذين ولدوا للعبودية يتكفل سادتهم بمجرد شرائهم بتقديم الطعام إليهم . أما بريطانيا فإنها تدفع كل يوم ثمن عبوديتها ، وتغذى كل يوم هذا الاستعباد . وكما يحدث في كل أسرة ، يصبح أحدث العبيد نخزية زملائهم القدامى ، فكذلك نحن العبيد الجدد عدمي القيمة استولت رومة علينا مجرد القضاء علينا . فليس لنا حقول أو مناجم أو موان يمكن الاحتفاظ بنا للعمل فيها . أما شجاعة الرعايا وحميتهم ، فأمر بغض في نظر السادة والحكام . وبعدتا وانعزلنا ، كما أنه أكثر أمناً ، فهو أشد ريبة .

« أما وقد ذهب الأمل في الصنح ، فالشجاعة ! الشجاعة ! يا من تساوى في نظرهم الحد والسلامة . لقد استطاعت قبيلة برينجانيس Brigantes ، تودهم امرأة ، أن يشعلوا النار في مستعمرة وأن يستولوا على معسكر عنوة ؛ ولولا أن نجحهم جرهم إلى الكسل

هاكم قائداً ! وهاكم جيشاً ! أما في الجانب الآخر فهناك جزية ومناجم وعقوبات معدة للعبيد . وفي مقدوركم في هذا المعسكر أن تقرروا احتمال هذا إلى الأبد أو الثأر لأنفسكم تواء . اذكروا أجدادكم وأحفادكم في طريقكم إلى القتال .

ولكن شجاعة البريطانيين لم تجد أمام تدريب الجيش الروماني وعبقريته قائده ، فقتل من البريطانيين في موقعة جبل جراديبوس عشرة آلاف .

ولكن أخبار هذا النصر بعثت القلق في فؤاد دومينيان . ومع أنه أمر مجلس الشيوخ أن يمنح القائد المظفر كل مظاهر التكريم ، إلا أنه صمم على استدعائه فعاد أجريكولا إلى رومة ، وبقي فيها هادئاً معتزلاً عن كل منصب عرض عليه حتى وافته منيته ، في أثناء قنصلية كوليجا وبريسكوس .

وفي نفس السنة التي نشر فيها تاكيتوس كتابه عن أجريكولا ، نشر كذلك كتابه عن جرمانيا Germania والهدف من نشر هذا الكتاب الأخير غير معروف . قيل إنه منشور سياسي للدفاع عن سياسة تراجان في مهادنة الجرمان . وقيل إنه ثناء على الجرمان وهجاء للرومان الذين أراد تاكيتوس أن يطلعهم على أخلاق أمة فتية لم ينشب فيها الفساد أظفاره ولكي يقارن بين الرومان وبين الجرمان من النواحي الاقتصادية ، والاجتماعية والسياسية . ومهما يكن هدف تاكيتوس في كتابه جرمانيا ، فمصادره كلها سماعية . فتاكيتوس نفسه لم يكن يعرف اللغة الجرمانية ولم يزر جرمانيا على الإطلاق ، ولكنه قرأ كل ما كتب عنها ، وربما استمع إلى بعض الأسرى من الجرمان . ولهذا فعلم تاكيتوس بجغرافية ألمانيا ضئيل جداً . ويتضح ذلك عند ذكره لخلود جرمانيا : « جرمانيا ككل يفصلها نهرا الراين والدانوب عن بلاد الغال ورايتيا وبانونيا : ويفصلها عن قبائل السرماتيين وداكيا خوف متبادل أو الجبال »

وأهم ما نستقي من كتاب تاكيتوس وهو أول مؤلف ظهر في العالم القديم عن جرمانيا والجرمان ، إشارات لها قيمة كبرى عن العادات والأخلاق الجرمانية القديمة : وأهم ما يخلب لب أولئك الذين درسوا تاريخ اليونان في عصر هوميروس أن يلحظوا أوجه الشبه والاختلاف بين الجرمان كما يصفهم تاكيتوس وبين الإغريق في القرن التاسع قبل الميلاد ؛ ولا سيما إذا تذكرنا أن اليونانيين والجرمان من أصل آري واحد . كان اليونانيون في عصر هوميروس والجرمان في القرن الأول بعد الميلاد يحملون سلاحهم في أثناء قيامهم بواجباتهم اليومية . وكان الشعبان يسارعان إلى إكرام الضيف ، كما كان العرب يفعلون في العصر الجاهلي . وهم كالبدو من الأعراب مغرمون بالثأر ، ولكنهم يقبلون القدية ποινή . وهذه الشعوب الثلاثة : العرب واليونان والجرمان ، يقومون بتقديم مهر عند الزواج . والمعروف أن النظام الإغريقي العتيق ناله تغيير كبير فيما يخص المهر . ومن أسباب عدم الوفاق بين خطاب بينلوبي ووالدها اختلافهم على المهر ، فالخطاب يرغبون في قبض المهر ، ووالد بينلوبي يصر على استلام مهر . وهذا يدلنا على أنه في الوقت الذي سطرت فيه الأوديسية كانت العادات الخاصة بالزواج في بلاد اليونان قد بدأت في التطور . وعرض الجرمان لشئونهم السياسية على الجمعية العامة بعد أن يناقشها الرؤساء في مجلس خاص يذكرنا بمجلس البولي في عهد هوميروس وبالاجتماعات التي كانت تحدث في السوق αγορά في العصر الهوميرو .

ولكن الجرمان في القرن الأول بعد المسيح كانوا أكثر تأخرًا من الإغريق في القرن التاسع قبل الميلاد : فلم يكن للجرمان معرفة بالمعادن يمكن مقارنتها بما كان لليونانيين . وكان استخدامهم للمعادن نادرًا . وكانت سفنهم لا شرع لها . وكانت دورهم أكواخاً ، إذا قورنت بقصور أثرياء الإغريق . وقد حمل الجرمان

هناك المنظمات العسكرية كانت خطراً على الدولة فقد كانت تكون دويلات داخل الدولة . فكل رئيس غنى يستطيع أن يجمع حوله فئة مخلصة له ، تعتمد اعتماداً كلياً عليه ، وله الحق في أن يقودها إلى حيث يريد .

أما عن دين الجرمان ، فإن تاكيتوس لا ينقل لنا إلا صورة رومانية مبهمّة عن معتقدات الجرمان القدامى فكل إله من آلهة الجرمان أعطى اسماً رومانياً . بل اننا لنجد الإلهة المصرية ، لإيس ، من بين معبوداتهم ؟ ولكن تاكيتوس يدرك أنه لم يكن للكهنة في ألمانيا ما كان لهم في بلاد الغال . فالكاهن الجرمانى إن هو إلا خادم الإله . ولكنه في بعض الأحيان ونظراً لصلته بالدين بالحياة السياسية يبدو وكأنه أقوى من الملك نفسه . فهو الذى يحافظ على النظام فى الاجتماعات العامة كواجب مقدس . وهو وحده القادر على تنفيذ الأحكام الصادرة من الآلهة . ولما كانت الطقوس الجرمانية ترجع إلى أقدم العصور ، كانت الضحايا البشرية تقدم فى السلم وفى الحرب على السواء .

وطريقتهم فى الاقتراع أن يأخذوا غصناً من شجرة مثمرة فيقطعوه قطعاً صغيرة وتوضع على كل قطعة علامة . ثم يضعون القطع على ثوب أبيض . ويأخذ الكاهن أو رب الأسرة بعد الابتهاال إلى الآلهة ثلاث قطع ، ينظر إلى العلامات المدونة عليها ويعلن رأيه طبعاً لذلك ؟

والنهج الموثوق به فى استطلاع الغيب هو ما استخدمت فيه الخيول لمعرفة إرادة الآلهة . ولهذا كانوا يربون بعض الخيول البيضاء فى أجمة لم يدينسها بشر . فإذا أرادوا معرفة الغيب ربطوا بعض هذه الخيول إلى العربة المقدسة فى حضرة الملك أو الكهنة . ثم يلاحظون صهيلها وما تحدث من أصوات أخرى . وهم يؤمنون إيماناً لا يتزعزع فى هذه الطريقة لأن الخيل فى رأيهم موضع ثقة الآلهة conscii .

معهم إلى موطنهم الجديد ، وإن ظنهم تاكيتوس أصيابين فى البلاد ، بعض العادات التى تذكرنا بالقبائل الآرية التى لم تهاجر من آسيا . كاستخدام الخيول فى استطلاع الغيب ومناقشتهم الشئون الهامة فى الولائم وهيامهم بالقمار .

ولكن هناك جانباً يثير الإعجاب فى حياة هؤلاء الجرمان . فهم يعيشون أحراراً ، وقد جدوا من سلطان ملوكهم وحكامهم . وهم لا يسجدون لبشر ، ولا يرفعون إنساناً إلى مصاف الآلهة . وهم لا يسرفون فى الإنفاق على دفن موتاهم . وليس للربا عندهم وجود . ولا يهتمون بالأكل فى صحاف الذهب أو الفضة أو الخزف . وهم يتركون العنبر ملقى على شواطئهم . وليس لديهم مجالدون يقاتل بعضهم بعضاً حتى الموت ترفيهاً عنهم . ولما كانت الزوجة لا تحمل مهراً ، فكل متاعب الزوج الغنية ، وترفهاً ، ورسائلها الغرامية إلى عشاقها أمر لا يعرفه الجرمان . ولكنهم يعتبرون الزواج عقدة لا انفصام لها . والحيوانات الزوجية غير معروفة . فان كشفت ، صب عليها أشد العذاب . ولهذا فأطفالهم لا يطرحون أو تهمل تربيتهم أو تقوم عليها الإماء .

ولكن تاكيتوس يرينا وسط هذه الصور المثالية صوراً من التنازع والتناحر الذى يدمر حياة الجرمان ، كما يصور لنا جهنم للخمر والسطو .

ومن النظم التى يصفها تاكيتوس ، وكان لها فى تاريخ الجرمان ، بل فى تاريخ أوروبا ، أثر بالغ : حشد الشبان فى حاشية الأمير كرفقاء له ، comitatus ، وكان على الرئيس princeps أن يكفل لهؤلاء الرفاق عيشة راضية قطوفها دائية وأن يبتاع لهم أسلحتهم وكل ما يحتاجون إليه من عدد الحرب وكان على هؤلاء الرفقاء واجب الالتفاف حول رئيسهم فى كل المواقع . فكان من العار أن يقتل الرئيس ويعود الرفيق حياً ، كما كان من الشنار أن يهرب الرفيق من ميدان القتال تاركاً رئيسه . ولكن من الواضح أن مثل

مثل باكوروس Pacorus ؟ ولكن الجرمان قهروا
كاربو أو أخذوه أسيراً ، كما أسروا كاسيوس
وأورليوس سكاوروس وسيرفيليوس كايپيو وجنايوس
ياليوس ، كما أسروا خمسة من جيوش الأمة الرومانية
على رأس كل منها قنصل في غزوة واحدة . وفي زمن
أغسطس ، أسروا فاروس ومعه ثلاث كتائب . بل
لم يكن الثن ضئيلاً الذي دفعه ماريوس الذي انتصر
عليهم في إيطاليا ، ويوليوس قيصر الذي هزمهم في
بلاد الغال ، ودروسوس نيرو وجرمانيكوس في عقر
دارهم . وبعد فترة ساد السلم ، بعد أن انقلبت المأساة
الضخمة التي أعلن عنها جايوس قيصر كاليجولا إلى
مهزلة مضحكة . وقد سنحت فرصة للجرمان أثناء
نشوب النزاع والشقاق والحرب الأهلية بيننا فاستولوا
عنوة على معسكرات الشتاء التي تقيم فيها الكتائب ، بل
لقد تطلعت أعينهم إلى بلاد الغال . وفي النهاية ، وبعد
أن طردوا من هنالك ، زين الجرمان مواكب النصر
الرومانية دون أن يظفر بهم أحد » .

ويحتم تاكيتوس مقاله عن جرمانيا بذكر الخسائر
التي منى بها الرومان على أيدي الجرمان ، فيقول :
« كان قد مضى على تأسيس مدينتنا ستمائة وخمسون
سنة قبل أن يسمع الناس لأول مرة عن جيوش الكيمبري
Cimbri ، وكان يشغل منصب القنصلية
كايكيلوس ميتيلوس وبابريوس كاربو . وإذا عددنا
السنين التي مرت بين ذلك التاريخ وبين القنصلية
الثانية للإمبراطور تراجان ، كان عدد السنوات مائتي
سنة وعشر سنوات تقريباً . وقد استغرق فتح جرمانيا
كل هذه المدة . وبين بداية هذه الفترة الطويلة ونهايتها
حدثت خسائر كثيرة متبادلة . فلم يعلمنا الساميت أو
القرطاجنيون أو بلاد الغال أو أسبانيا أو حتى البارثيون
دروساً أكثر مما لقننا الجرمان . فهؤلاء الجرمان ، وهم
محاربون دفاعاً عن حريتهم ، كانوا أشد ضراوة من
أرساكيس . بم يسبنا الشرق ، إن أغفلنا مصر
كراسوس ، ذلك الشرق الذي سقط تحت قدمي رجل
مثل فينتيديوس Ventidius ، بعد أن فقد أميراً



حكم بن عطاء الله السكندري

بِسْمِ

الدكتور أبو الوفا الغنيمي التقفازي

عصره الدينية واللغوية من تفسير وحديث وفقه وأصول ونحو وبيان وغير ذلك ، على خيرة أساتذتها في ذلك الوقت . أما الطور الثاني فهو يبدأ من سنة ٦٧٤ هـ ، وهي السنة التي صحب فيها شيخه أبا العباس المرسي ، وينتهي بارتحاله من الإسكندرية إلى القاهرة ، وفيه تصوف على طريقة الشاذلي ، ولم ينقطع في نفس الوقت عن طلب العلوم الدينية ، ثم اشتغل بتدريسها حيناً . وأما الطور الثالث فيبدأ من ارتحاله من الإسكندرية ليقم بالقاهرة ويدرس بالأزهر ، وينتهي بوفاته بالقاهرة سنة ٧٠٩ هـ ، وهو طور اكتماله ونضوجه كصوفي وفقهه .

ومن الغريب أن ابن عطاء الله كان في الطور الأول من أطوار حياته ينكر على الصوفية إنكاراً شديداً ، تعصباً منه لعلوم الفقهاء . أما في الطور الثاني فقد زال إنكاره للتصوف وتعصبه لأهل العلم الظاهر حين لقي أستاذه المرسي ، وأعجب به إعجاباً كبيراً ، فأخذ عنه طريق الصوفية . وقد صور ابن عطاء الله حياته الروحية في هذه الفترة وما تعاقب على نفسه فيها من أطوار ، وذلك في كتابه « لطائف المنن » . وقد ظل ابن عطاء الله يتدرج في مدارج الشريعة والحقيقة حتى وصل إلى منزلة

١- ابن عطاء الله السكندري هو أحد أركان الطريقة الشاذلية الصوفية التي أسسها الشيخ أبو الحسن الشاذلي (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ) ، واسمه « أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله » . وهو من أهل الإسكندرية ، ولذلك يعرف بالسكندري ، وينسب إلى قبيلة جذام ، وقد وفد أجداده الجذاميون إلى مصر ، واستوطنوا مدينة الإسكندرية بعد الفتح الإسلامي .

ولد ابن عطاء الله حوالي سنة ٦٥٨ هـ بمدينة الإسكندرية ، ويبدو أن أفراد أسرته التي نشأ فيها كانوا مشغولين بالعلوم الدينية وتدريسها ، لأن جده لوالده الشيخ أبا محمد عبد الكريم بن عطاء الله كان فقيهاً معروفاً في عصره ، ولأن ابن عطاء الله نشأ كجده فقيهاً مشغلاً بالعلوم الشرعية ، وكان يطمح إلى بلوغ منزلة جده .

ويمكن أن نميز في حياته بين ثلاثة أطوار : طوران منها بمدينة الإسكندرية : وطور ثالث وأخير بمدينة القاهرة . فالطور الأول بمدينة الإسكندرية هو الواقع قبل عام ٦٧٤ هـ ، وفيه نشأ ابن عطاء الله طالباً لعلوم

عالية فيها ، وقد تنبأ له شيخه المرسي بهذه المنزلة إذ قال له في بدء سلوكه : « الزم ، فوالله لئن لزم لتكونن مفتياً في المذهبين ، يريداً مذهب أهل الشريعة ، أهل العلم الظاهر ، ومذهب أهل الحقيقة أهل العلم الباطن » .

وبعد وفاة الشيخ المرسي في سنة ٦٨٦ هـ ، أصبح ابن عطاء الله وارث علمه والقائم على طريقته من بعده . ثم رحل بعد ذلك إلى مدينة القاهرة — كما ذكرنا من قبل — ليستغل في أكبر الجامعات الإسلامية آنئذ وهي الجامع الأزهر ، وقد عرفنا ذلك مما يقوله ابن حجر ، وهذا نصه : « وكان (ابن عطاء الله) يتكلم بالجامع الأزهر فوق كرسي بكلام يروح النفس ، ويمزج كلام القوم (الصوفية) بآثار السلف وفنون العلم ، فكثر أتباعه ، وكانت عليه سيما الخير »^(١) .

وقد أخذ عن ابن عطاء الله تلاميذ كثيرون كانوا فيما بعد دعاة للطريقة الشاذلية مثل الشيخ داود بن باخلا وابن المبلق السكندري ، كما تخرج على يديه فقهاء مشهورون مثل تقي الدين السبكي شيخ الشافعية ، ووالد تاج الدين صاحب « طبقات الشافعية الكبرى » .

وبعد حياة خصصت للدعوة إلى طريق الله وتربية السالكين ، توفي ابن عطاء الله بالقاهرة سنة ٧٠٩ هـ — ١٣٠٩ م . وذلك بالمدرسة المنصورية ، ولا يزال قبره موجوداً إلى الآن بجبانة سيدى على أبي الوفاء تحت جبل المقطم من الجهة الشرقية لجبانة الإمام الليث ، ويبدو أن موضع هذا القبر كان زاوية يتعبد فيها ابن عطاء الله .

٢ — لم يترك الشاذلي مصنفات في التصوف ولا تلميذه أبو العباس المرسي ، وكل ما خلفاه جملة أقوال في التصوف وبعض الأدعية والأحزاب ، وكان ابن عطاء الله هو أول من جمع أقوالهما ووصاياهما وأدعيتهما وترجم لهما ، فحفظ بذلك تراث الطريقة الشاذلية الروحية

ولولاه لضاع هذا التراث . ثم كان إلى جانب هذا أول من صنف مصنفات كاملة في بيان آداب الطريقة النظرية والعملية ، ومن هنا جاءت أهميته البالغة في الطريقة وفي التعريف بها وبقواعدها لكل من جاء بعده وقد صنف ابن عطاء الله غير « الحكم » مصنفات كثيرة ، أهمها « التنوير في إسقاط التدبير » ، ألفه ليشرح فيه مذهب في إسقاط الإنسان لتدبيره مع الله تعالى ؛ و « لطائف المنن » ، الذي ألفه في مناقب شيخه المرسي وشيخه الشاذلي ، كما صور لنا فيه حياته الروحية سالكاً تحت إرشاد شيخه المرسي ، وضمنه كذلك كثيراً من آرائه هو في التصوف ؛ و « القصد المخرد في معرفة الاسم المفرد » ، وهو رسالة تضمنت مذهب في الإلهيات و « تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس » ، وهو كتاب في الوعظ والإرشاد ؛ و « مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح » ، الذي ضمنه قواعد الرياضات الصوفية العملية ، كالذكر والعزلة والحلوة .

٣ — والحكم العطائية في رأينا هي أهم ما كتب ابن عطاء الله في التصوف ، ويمكن اعتبار مصنفاته التي أشرنا إليها ، وغيرها من مصنفاته الأخرى ، بمثابة شروح لما انطوت عليه الحكم من الآراء .

ويبدو أنها أول ما صنف من مصنفات ، فقد أشار إليها واقتبس فقرات منها في مصنفاته الأخرى كالتنوير ولطائف المنن وتاج العروس وعنوان التوفيق . وقد ذكر حاجي خليفة أنه لما صنفها عرضها على شيخه المرسي ، فقال له : « يا بني لقد أتيت في هذه الكراسة بمقاصد الإحياء (يقصد إحياء علوم الدين للغزالي) وزيادة »^(١) . فإذا صح ما يذكره حاجي خليفة تكون الحكم قد ألفت قبل عام ٦٨٦ هـ . وهو العام الذي توفي فيه المرسي . وقد طبعت الحكم طبعات مختلفة يذكر منها بروكلمان : بولاق ١٢٨٥ هـ . القاهرة ١٣٠٣ هـ (بنهاشما

(١) كشف الظنون ، المجلد الأول ، ص ٦٧٥ .

(١) الدرر الكامنة ، ج ١ ، ص ٢٧٤ .

شرح الشيخ الشرفاوى) ، ونضيف إليها القاهرة
١٣٣١ هـ - ١٩١١ م بآخر شرح ابن عجيبة ، والقاهرة
١٣٥٠ هـ بمطبعة التضامن الأخوى ، القاهرة ١٩٦٠
مطبعة الرسالة (نشرها السيد محمد عيد) .

(١) خصائصها من الناحية الأدبية :

تعد الحكم العطائية من عيون النثر الصوفى العربى ،
وهى أثر فى لم يعن أحد من قبل بدرسه دراسة أدبية
تحليلية تظهر أهميته فى وضوح . وهى عبارة عن فقرات
قصيرة ذوات ألفاظ قليلة تتضمن المعانى الكثيرة .
وأغلب الحكم العطائية فى صورة خطاب موجه إلى
المريد السالك لطريق الصوفية تنبيهاً إلى قواعد السلوك
التي ينبغى مراعاتها . وليس بين فقراتها ارتباط منطقي ،
كما لم يراع صاحبها ترتيبها بحسب موضوعاتها ، وإنما
هى عبارات معبرة عن خطرات نفسه التي عرضت له
فى أذواقه ، فدونها بغير تعمل تأليف ، أو تكلف ،
تصنيف :

وقد راعى صاحبها فى أسلوبها اختيار الكلمات
ونظمها بحيث تؤثر فى نفس سامعها ، ويكاد ابن عطاء
الله ينقل إلى سامعها - حتى ولو لم يكن من الصوفية -
أذواقه ومواجيدته التي تضمنتها فيطرب لسامعها ،
فما بالك بالصوفى المهيبى لمثل هذه الأذواق وتلك
المواجيد ؟

ويعنى ابن عطاء الله فى حكمه بالإكثار من الأخيلة
والتشبيهات والاستعارات ، وبالمحسنات اللفظية كالسجع
والجناس ، ويستخدم أحياناً المقابلة ، ويكثر من صيغة
الاستفهام المترنة بالتعجب ، ويعبر فى كثير منها عن
المعنى الواحد بعبارات متعددة ، وفى أحيان قليلة جداً
يلجأ إلى التسلسل المنطقي فى العبارات :

فن تشبيهاته وأخيلته واستعاراته الجميلة قوله لمريده
فى معنى التواضع : « ادفن وجودك فى أرض الخمول

فما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه » (١) ؛ وقوله له :
« لا يلزم من ثبوت الخصوصية عدم وصف البشرية ،
إنما مثل الخصوصية كاشراق شمس النهار ظهرت فى
الأفق وليست منه ، تارة تشرق شمس أوصافه على ليل
وجودك ، وتارة يقبض ذلك عنك فيردك إلى حدودك ،
فالنهار ليس منك ، ولكنه وارد عليك » (٢) ؛ وقوله
أيضاً له : « ربما أفادك فى ليل القبض ما لم تستنده فى
إشراق نهار البسط ، لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً » (٣)
وقوله فى عبارة موجزة : « ما بسقت أعصان ذل إلا على
بذر طمع » (٤) ؛ وقوله أيضاً ناصحاً مريده : « لا ترحل
من كون إلى كون فتكون كحمار الرحى يسير والذى
ارتحل إليه هو الذى ارتحل منه ، ولكن ارحل من
الأكوان إلى المكون ، وإن إلى ربك المنتهى » (٥) .

ويعنى صوفينا السكندرى فى حكمه بالسجع ،
ولكن سجعه لا يفسد معانى عباراته ، بل على العكس
من ذلك ، يزيد قوة فى المعنى ، وعذوبة فى التعبير .
استمع إليه إذ يقول لمريده : « عنايته فيك لا لشيء
منك ، وأين كنت حين واجهتك عنايته وقابلتك رعايته ؟
لم يكن فى أزله إخلاص أعمال ، ولا وجود أحوال ،
بل لم يكن هناك إلا محض الإفضال وعظيم النوال » (٦) ؛
وإذ يقول له أيضاً : « كيف يكون طابك اللاحق سبباً
فى عطائه السابق ؟ جل حكم الأزل أن ينضاف إلى
العلل » (٧) ؛ أو قوله معبراً عن حقائق المعرفة ومناهجها
« الفكرة فكرتان : فكرة تصديق وإيمان . وفكرة
شهود وعيان ، فالأولى لأرباب الاعتبار ، والثانية
لأرباب الشهور والاستبصار » (٨) .

- (١) شرح الرزنى على الحكم ، ١ ، ص ١٤ .
- (٢) نفس المرجع ، ٢ ، ص ٨٩ .
- (٣) نفس المرجع ، ١ ، ص ١٣٢ .
- (٤) نفس المرجع ، ١ ، ص ٥٧ .
- (٥) نفس المرجع ، ١ ، ص ٤٤ .
- (٦) نفس المرجع ، ٢ ، ص ١٢ .
- (٧) شرح الرزنى على الحكم ، ٢ ، ص ١٢ .
- (٨) نفس المرجع ، ٢ ، ص ٩٩ .

ويلجأ ابن عطاء الله أحياناً إلى الجناس التام نحو قوله : « حقوق في الأوقات يمكن قضاؤها . وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها . إذ ما من وقت يرد إلا والله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد ، فكيف تقضى فيه حق غيره وتأت لم تقض حق الله فيه ؟ » (١) فالأوقات الأولى هي الأزمنة المعروفة . والأوقات الثانية بالمعنى الصوفية ، وهي ما يرد على العبد من تصريف الله تعالى له في المعاملات الباطنة .

ويلجأ أيضاً إلى المقابلة فيكسب عباراته روعة في المعنى ، استمع إليه إذ يقول : « معصية أورثت ذلاً وافتقاراً خيراً من طاعة أورثت غرماً واستكباراً » (٢) . أو يقول : « تحقق بأوصافك بمدك بأوصافه . تحقق بذلك بمدك بعزته . تحقق بعجزك بمدك بقدرته . تحقق بضغفك بمدك بخوله وقوته » (٣) . أو يقول : « ما توقف مطلب أنت طالبه بربك . ولا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك » (٤) .

وهو يكثر من صيغة الاستفهام للتعجب في حكمه كأن يقول : « كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته ؟ ! .. أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبل بشهواته ؟ ! أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته ؟ ! أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هنواته ؟ ! » (٥) وكان يقول لمريده في آداب الصحبة : « ولأن تصحب جاهلاً لا يرضى عن نفسه خيراً لك من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه .. فأى علم لعالم يرضى عن نفسه . وأى جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه ؟ ! » (٦) ؛ وكان يقول ناصحاً له بالالتجاء إلى الله من دون الخلق :

« لا ترفعن إلى غيره حاجة هو موردها عليك ، فكيف يرفع غيره ما كان هوله واضعاً ؟ ! من لا يستطيع أن يرفع حاجة عن نفسه فكيف يستطيع أن يرفعها عن غيره ؟ ! » (١) .

والملاحظ أيضاً أنه يعبر في الحكم أحياناً عن المعنى الواحد بتأليفات لفظية مختلفة . فيقول مثلاً : « ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه » (٢) ، مشيراً إلى أن ليس كل صوفي من أصحاب الكرامات قد وصل إلى درجة الخلاص عن حظوظ النفس ، ثم يعبر عن نفس المعنى بتأليف لفظي آخر فيقول : « ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة » (٣) ؛ ويعبر عنه أيضاً لمريده بقوله : « تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خيراً من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب » (٤) .

ولا يلجأ إلى استخدام التسلسل المنطقي في حكمه إلا في النادر ، كأن يقول لمريده : « الحق ليس بمحجوب ، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه ، إذ لو حجبه شيء لستره ما حجبه ، ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر ، وكل حاصر لشيء فهو له قاهر ، وهو القاهر فوق عباده » (٥) .

هذه هي بعض خصائص الحكم من الناحية الأدبية والبلاغية ، وفيما يلي سنبين موضوعاتها وخصائصها وقيمتها من الناحية الصوفية :

(ب) موضوعاتها وخصائصها وقيمتها من الناحية الصوفية :
أودع ابن عطاء الله حكمه خلاصة آرائه في التصوف ولا تكون مبالغين إذا قلنا إن هذه الحكم تستوعب مذهبه الصوفي بأسره ، وأن جميع مصنفاته الأخرى ليست إلا شرحاً وتفصيلاً لما احتوته .

(١) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٤٥ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٨٩ .

(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ١٦ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٣١ .

(٥) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٠ .

(٦) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٤٠ .

(١) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٤١ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٠٣ .

(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ١٦ . !

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٣٤ - ٣٥ .

(٥) شرح ابن تينلي على الحكم ، ج ١ ، ص ٣٥ - ٣٦ .

ومن الحكم العطائية ما يتناول الأحكام الشرعية من ناحية آثارها في قلوب المتعبدين السالكين .

ومنها ما يعرض للمجاهدة النفسية وما يتعلق بها ، ومنها يترتب عليها من المقامات والأحوال التي هي ثمرتها ومنها ما يدور حول المعرفة وماهيتها وأدواتها ، ومنها هجها وآداب المتحقيقين بها .

ومنها ما يتضمن آراء ميتافيزيقية في تفسير الوجود ، وصلته بالله ، وصلة الإنسان بالله .

ثم منها ما يشير إلى آداب السلوك العامة التي ينبغي أن يراعيها السالك في مجاهداته ومقاماته وأحواله ومعرفة وبعبارة أخرى في طريقته من أوله إلى آخره .

وللحكم العطائية من حيث هي مصنف صوفي خاصية واضحة هي الرمزية ، وابن عطاء الله في استخدامه لأسلوب الرمز فيها متابع للصوفية فيما عمدوا إليه في كثير من الأحيان من إخفاء أذواقهم باستخدام الألفاظ الاصطلاحية الخاصة بهم^(١) ، فيكون لعباراتهم معنيان : أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق . وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماماً على من ليس بصوفي ، وهو المعنى عندهم بالرمز ، على نحو ما يشير إليه الطوسي في «اللمع» بقوله : «الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»^(٢) .

ويعني الرمز عند الصوفية أيضاً دمج كثير المعنى في قليل اللفظ ، غيرة عليه ، واتقاء لحاسد أو جاحد لمبانيه أو معانيه^(٣) .

فاذا كنا مع صوفينا السكندري وجدنا حكمه من قبيل الرمزيات ، لأنها من ناحية تنطوي على معان باطنة مخزونة تحت كلام ظاهر ، ولا يكاد يظفر بهذه المعاني

على التحقيق إلا من كان صوفياً صاحب ذوق ، ومن ناحية أخرى تعبر ألفاظها القليلة عن المعاني الكثيرة ، ويحدث أحياناً أن تستوعب الحكمة الواحدة منها ، على قصرها ، وقليل ألفاظها ، مذهباً كاملاً في التصوف .

فمن قبيل عباراتها القليلة الألفاظ الكثيرة المعاني ، والتي تحتاج في فهمها إلى تعمق ، قوله لمريده : «أشهدك من قبل أن يستشهدك ، فنطقت بالهية الظواهر وتحققت بأحديته القلوب والسرائر»^(١) ؛ وقوله له : «لا يخرجك عن الوصف إلا شهود الوصف»^(٢) ؛ وقوله : «ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه»^(٣) ؛ وقوله : «الأكوان ثابتة بأثباته ، محوطة بأحدية ذاته»^(٤) .

فالعبرة الأولى مشيرة إلى سبق شهود النفس الإنسانية لأحدية الله في عالم آخر هو عالم الذر قبل وجودها في البدن ، ولما أنها مطابقة في عالمها هذا بالشهادة لله بالوحدانية ، وأن المعرفة بالله ، وإن كانت مما تتحقق به نفس الإنسان في عالم الظواهر ، إلا أن أصلها فطري في هذه النفس .

أما العبارة الثانية فتشير إلى الأساس الذي تقوم عليه رياضة النفس عنده ، وهو التخلق بأخلاق الله تعالى بشهود أوصافه على قدر الطاقة الإنسانية ، لأنه لا يخرج المرید عن وصفه الذميم إلا شهوده لوصف الله .

وتشير العبارة الثالثة إلى مذهب في الزهد في الكرامات من حيث هي خوارق للعادات ، إذ ليس كل من خصص بها في رأيه ممن كمل تخليصه من حظوظ نفسه .

وأما العبارة الرابعة فمشيرة إلى مذهب في تفسير الوجود مؤداه أن الأكوان مخلوقة لله وممكنة ، ولذا لا تتصف بالوجود الحقيقي بالقياس إلى أحدية الله الذي هو الوجود الحقيقي الواجب .

(١) شرح الرندى على الحكم ، ص ٢٤ ، ص ٩٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٧٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٠٣ .

(٤) نفس المرجع ، ص ١٢٨ .

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٣١ .

(٢) السراج الطوسي : اللمع في التصوف ، نشره نيكولسون ،

ليدن ١٩١٤ م ، ص ٣٣٨ .

(٣) الشيخ أحمد رزق : قواعد التصوف ، القاعدة رقم ١٩٦

ويظهر أن ابن عطاء الله قد راعى أن تكون حكمه هذه للخاصة دون غيرهم ، ويبدو واضحاً أنه لا يريد أن يعبر عما انطوت عليه من حقائق التصوف تعبيراً صريحاً ، فهو معتقد - كغيره من الصوفية - أن التعبير الصريح عن مثل هذه الحقائق ليس من صفة الصوفي المحقق لما في ذلك من ابتدال لها ، ولما في ذلك الإشارة بقوله في الحكم لمريده : « من رأيتة مجيباً عن كل ما سئل ، ومعبراً عن كل ما شهد ، وذاكراً كل ما علم ، فاستدل بذلك على وجود جهله » (١) .

وبين لنا ابن عباد الرندي أحد شراح الحكم أنه حين أقدم على شرح الحكم للعطائية كان متهيئاً كل التهييب ، وما ذلك إلا لأن عباراتها من قبيل الإشارات الرمزية ، فيقول : « ولا قدرة لنا على استيفاء جميع ما اشتمل عليه الكتاب (يقصد الحكم) ، وما تضمنه من لباب اللباب ، لأن كلام الأولياء والعلماء بالله منطوق على أسرار مصونة ، وجواهر حكم مكنونة ، لا يكشفها إلا هم ، ولا تبين حقائقها إلا بالتلقى عنهم ، ونحن في هذه الكلمات التي نوردها ، والمناحي إلى نعتمدها ، غير مدعين لشرح كلام المؤلف ، ولا أن ما نذكره فيه هو حقيقة مذاهبهم .. فانا إن ادعينا ذلك كان منا إساءة أدب » (٢) .

وللحكم العطائية من حيث هي مصنف في التصوف يتناول العقائد ، خاصة أخرى ، وهي أنها متمشية مع الكتاب والسنة ، وليس فيها عبارات موهمة ، أو متشعبة بحسب ظاهرها ، ولما في ذلك يشير ابن عجيبة أحد شراحها بقوله : « ... » . والمسلك الذي سلك فيه (أى في مصنف الحكم) مسلك توحيدى لا يسع أحداً إنكاره ولا الطعن فيه ، ولا يدع للمعنى صفة حميدة إلا كساه إياها ، ولا صفة ذميمة إلا أزالها عنه باذن الله » (٣) .

ويرى ابن مغزل الشاذلى أن الحكم لا تنطوي على معاني الاتحاد أو ما إليه من المذاهب الفاسدة ، فيقول

ما نصه : « ولو كان في الحكم ذرة اتحاد أو إشعار فساد لم يستحل السبكي (تقى الدين) قراءته ... » (١) .
وللحكم العطائية قيمة تصوفية كبرى ، فهي تلخص مذهب ابن عطاء الله الصوفي من ناحية ، وهي دستور للسالكين لطريقة الشاذلى على اختلاف فروعها من ناحية أخرى ، وقد اشتهر ابن عطاء الله بين أبناء طريقته بها فلقبوه بـ « صاحب الحكم » (٢) .

وقد شاعت الحكم بين من جاءوا بعد ابن عطاء الله من الصوفية في مصر وغيرها من الأقطار الإسلامية ، وخاصة في بلاد المغرب (ليبيا وتونس والجزائر ومراكش) وفي الأندلس ، حيث عكف الصوفية على دراستها ، وقام كثير منهم بشرحها .

وقد ذكر ابن عجيبة في بيان قيمتها التصوفية عن الشيخ العربي (أحد مشايخ الشاذلية المتأخرين بالمغرب) أنه سمع فقهاً يسمى البناي يقول : « كادت حكم ابن عطاء الله أن تكون وحياً ، ولو كانت الصلاة تجوز بغير القرآن لجازت بكلام الحكم » (٣) .

ولم تجد الحكم العطائية طريقها بعد وفاة صاحبها إلى الصوفية فحسب ، وإنما وجدت طريقها أيضاً إلى الفقهاء من علماء الأزهر بمصر ، فقد قام بشرحها وتدريسها بالأزهر طائفة من العلماء المصريين ، منهم الشيخ حسن المدابغى الأزهرى المتوفى سنة ١١٧٠ هـ ، والشيخ على العدوى المتوفى سنة ١١٨٩ هـ ، والشيخ محمد بن عبادة بن بري العدوى المتوفى سنة ١١٩٣ هـ ، والشيخ عبد الله الشرقاوى شيخ الإسلام المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ ، والشيخ عبد المحيد الشرنوبى من علماء الأزهر (كان موجوداً سنة ١٣٢٢ هـ) وغيرهم . وظل الأمر كذلك إلى عهد ليس ببعيد ، فقد ذكر المرحوم الدكتور زكى مبارك أن الحكم العطائية كانت مما يدرسه كبار العلماء في الأزهر الشريف في عصرنا هذا ، ومن هؤلاء المرحوم الشيخ محمد بختيار (مفتى الديار المصرية سابقاً)

(١) أبو الصلاح الصعدي الشاذلى : تمطير الأنفاس ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٣٨٨ تاريخ ، ورقة ١١١ .
(٢) سلسلة الشاذلية بمنهل الأنوار المحمدية ، ص ٢٢٧ .
(٣) إيقاظ المهتم ، ص ٤ .

(١) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٧٤ .
(٢) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٢ - ٣ .
(٣) إيقاظ المهتم ، ج ١ ، ص ٩ .

واحتمال تأثر الصوفي الأسباني المسيحي يوحنا الصليبي
(Juan de la Cruz) بأرائه والشاذلية .

وهكذا ظفرت الحكم العطائية باهتمام غير عادي
منذ القرن الثامن الهجري إلى العصر الحاضر ، كما
وجدت طريقها من مصر إلى أقطار إسلامية عدة ،
كالأندلس والمغرب العربي والجزيرة العربية وتركيا
والهند والملايو ، وبهذا أصبحت الحكم تراثاً صوفياً
حياً .

٤- مختارات من الحكم :

(أ) في إسقاط التدبير مع الله :

١- « ما من نفس تبديه إلا وله قدر فيك يرضيه »

٢- « أرح نفسك من التدبير ، فما قام به غيرك
عنك لا تقم به لنفسك » .

٣- « اجتهادك فيما ضمن لك ، وتقصيرك فيما
طلب منك . دليل على انطاس البصيرة منك » .

٤- « علم أن العباد يتشوفون إلى ظهور سر العناية
فقال : « يختص برحمته من يشاء » ، وعلم أنه لو
خلاهم وذلك لتركوا العمل اعتماداً على الأزل فقال :
« إن رحمة الله قريب من المحسنين » » .

(ب) في مجاهدة النفس :

١- « أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن
النفس ، وأصل كل طاعة ويقظة وعفة عدم الرضا عنها » .

٢- « الناس ممدحونك لما يظنونهم فيك ، فكن
أنت ذاماً لنفسك لما تعلمه منها » .

٣- « إذا التبس عليك أمران ، فانظر أئمتلها على
النفس فاتبعه ، فإنه لا يتقل عليها إلا ما كان حقاً » .

٤- « لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين
إذ لا مسافة بينك وبينه حتى تطوياً رحلتك . ولا قطعة
بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك » .

(١) Miguel Asin Palacios : Un pre-
cursor Hispanomusulman de San Juan de La
Cruz, Obras Escogidas, Madrid 1946, pp. 280-
326.

الذي كان يدرسها للجمهور بعد صلاة العصر من أيام
رمضان في مسجد الحسين . وذكر أنه حضر عليه
طائفة من تلك الدروس . وأنه أنس بمعاني الحكم
العطائية أشد الأنس^(١) .

ولا زالت الحكم العطائية إلى يومنا هذا تدرس في
مجالس الخاصة من الصوفية . وهذا من غير شك دليل
على أنها أثر حتى باق على الرغم من مر القرون عليه .

والشروح التي كتبت على الحكم أكثر من أن نحصيها
في هذا المقام^(٢) ، فهي قد شرحت في أزمنة مختلفة وفي
أقطار كثيرة ، وبلغات أجنبية أحياناً كالتركية والمالوية
إذ قد تعشقها - كما يقول حاجي خليفة - أرباب الذوق
لما رق لهم من معانيها وراق^(٣) . ولا نكون مجانبين الحق
إذا قلنا إنه لا يوجد أي مصنف صوفي حظي في شروحه
بمثل عدد شروح الحكم .

ويرى المستشرق الإنجليزي المعاصر آرثر جون
أربري^(٤) أن الحكم العطائية قد ظفرت بقبول غير
عادي كما يشهد بذلك العدد الكبير من الشروح التي
كتبت عليها . ويصف الحكم العطائية بأنها كتاب صغير
جذاب وبلغ . وقد ترجم فقرات قليلة منها إلى اللغة
الإنجليزية .

وقد شعر بأهمية الحكم أيضاً المستشرق الأسباني
ميجيل أسين بلاسيوس فترجم فقرات كثيرة منها ، مع
شروح الرندي عليها ، في بحث له عن هذا الأخير ،

(١) زكش مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ،

ص ١٣٦ .

(٢) عرضنا لهذه الشروح بشيء من التفصيل في كتابنا « ابن
عطاء الله السكندري وتصوفه » القاهرة ١٩٥٨ ، من ص ٧٤ - ٧٨ ،
فقد ذكرنا هناك أربعة وعشرين شرحاً لا يزال عدد كبير منها مخطوطاً
في مكتبات الجمهورية العربية المتحدة وألمانيا وتركيا والولايات
المتحدة وغيرها ، كما ذكرنا منظومات الحكم وترتيبها (ص ٧٨) ،
وقد ظهر بعد ذلك الجزء الأول من شرح للحكم عنوانه « الفيوضات
الربانية في شرح الحكم العطائية للسيد محمد عبد الشافي ، القاهرة
١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م ، ولعله آخر شرح كتب عليها .

(٣) كشف الظنون ، المجلد الأول ، ٦٧٥ .

(٤) Arberry (A.J.) : Sufism, London

1950, pp. 87-89.

٥- « لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبداً ، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه ، ونعتك بنعته ، فوصلك بما منه إليك ، لا بما منك إليه . »

(ج) في آداب السلوك :

١- « إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية ، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط عن المهمة العلية . »

٢- « ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث في الوقت غير ما أظهره الله فيه . »

٣- « طلبك منه آهام له ، وطلبك له غيبة منك عنه ، وطلبك لغيره لقلة حياتك منه ، وطلبك من غيره لوجود بعدك عنه . »

٤- « من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل . »

٥- « ما أرادت همة سالك أن تقف عندما كشف لها إلا ونادته هواتف الحقيقة : الذي تطلب أمامك ! ولا ترجت له ظواهر المكونات إلا ونادته حقائقها : إنما نحن فتنة فلا تكفر ! »

(د) في المقامات والأحوال :

١- « حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال ، وحسن الأحوال من التحقق في مقامات الإنزال . »

٢- « قلما تكون الواردات الإلهية إلا بغتة ، لئلا يدعيها العباد بوجود الاستعداد . »

٣- « لا تزكن وارداً لا تعلم ثمرته ، فليس المراد من السحابة الأمطار ، وإنما المراد منها وجود الأثمار . »

٤- « إنما جعلها محلا للأغيار ، ومعدناً لوجود الأكدار ، تزهداً لك فيها . »

٥- « من لم يعرف قدر النعم بوجودها ، عرفها بوجود فقدانها . »

٦- « إذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء ، فاشهد ما منه إليك ، وإذا أردت أن يفتح لك باب الخوف فاشهد ما منك إليه . »

٧- « ليس المحب الذي يرجو من محبوبه عوضاً أو يطلب منه غرضاً ، فإن المحب من يبذل لك ، ليس المحب من تبذل له . »

٨- « متى أوحشتك من خلقه ، فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به . »

٩- « بسطك كى لا يبيحك مع القبض ، وقبضك كى لا يتركك مع البسط ، وأخرجك عنهما كى لا تكون لشيء من دونه . »

(هـ) في المعرفة :

١- « وصولك إلى الله ووصولك إلى العلم به ، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شيء ، أو يتصل هو بشيء . »

٢- « دل بوجود آثاره على وجود أسمائه ، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ، وبوجود أوصافه على وجود ذاته . إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه ، فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته ، ثم يردهم إلى شهود صفاته ، ثم يرجعهم إلى التعلق بأسمائه ، ثم يردهم إلى شهود آثاره . والسالكون على عكس هذا ، فنهاية السالكين بداية المخذوبين ، وبداية السالكين نهاية المخذوبين ، لكن لا بمعنى واحد ، فربما التقيا في الطريق هذا في ترقيه ، وهذا في تدليه . »

(و) في شهود الأحادية :

١- « أظهر كل شيء لأنه الباطن ، وطوى وجود كل شيء لأنه الظاهر . »

٢- « الكون كله ظلمة ، وإنما أناره ظهور الحق فيه ، فمن رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده ، فقد أعوزه وجود الأنوار ، وحجبت عنه شمس المعارف بسحب الآثار . »

٣- « الأكوان ثابتة باثباته ، وممحوة بأحادية ذاته . »

الأب جورجو بلزاك

بسلام
السيدة صوفى عبدالله

١ - بلزاك : حياته وأدبه

فلم يدع وجهاً من وجوه النشاط الإنساني ولا لوناً من ألوان الشئائل والعادات والطباع في طبقة من الطبقات إلا ورصدها في مرسمه الهائل ، فجاءت قصصه التي تتكون منها الكوميديا الإنسانية مجتمعاً عجيباً من الأطباء والمحامين والموظفين والصحفيين ورجال الكنيسة وأصحاب الحوانيت والكادحين بأيديهم في المدينة وفي حقول الريف ، والمحاربين ، والنساء من كل سن ومعدن . تجدهم هناك مائلين نابضين بالحياة وقد كدس بلزاك عنهم من الملاحظات حشداً هائلاً يتميز بالدقة والحصافة وصدق الفراسة .

ولم يكن بلزاك مصوراً فوتوغرافياً ينقل الأحياء عن الواقع إلى صفحات الورق . بل كان قبل هذا كله وبعد هذا كله كاتباً خلاقاً بكل معنى الكلمة . فالنماذج البشرية التي خلقها خلاقاً أكثر من أن تحصى وأبقى من ملايين البشر الذين دبوا على وجه الأرض حقيقة وصدقاً فلم تبق لهم باقية إلا بما استنفدوا بأنفسهم من هواء الدنيا .

ومن قبيل النماذج البشرية الأنماط الإنسانية الحية التي كان لبلزاك فضل إيجادها فنحها الخلود حين نفخ فيها من روحه وحمل الناس على الإيمان بوجودها مثلما

لا تصدق صفة الحصوبة على كاتب قصصي في العالم أجمع مثلما تصدق على بلزاك . فعظم الكتاب الروائيين الذين خلدت أسماؤهم في تاريخ الأدب إنما اكتسبوا مكانتهم من كتاب أو كتابين أو من شذرات متفرقة ثبتت نفاسها من بين الركام الهائل الذي خلفته أعلامهم . بل إن منهم من يخلد له عمل قصصي واحد هو كل رصيدهم في الإنتاج القصصي كأنه بيضة الديك (كما هو الشأن في « أعلى ويذرنج » قصة اميلي برونتي الوحيدة) . وما أقل من بقى للخلود معظم ما كتبوا أو كله . وأياً كان شأن هؤلاء فهم لا يجارون في الحصوبة والشمول صاحبنا بلزاك . فالغالب عليهم أن يتخصص الواحد منهم في جانب من جوانب الحياة الإنسانية وتصويرها وعلاج أعماقها وآفاقها . أما أونوريه دي بلزاك فكان ميدانه الحياة البشرية كلها بما رحبت في زمنه وفي أمته . وكان زمنه زمناً عجيباً حافلاً بالتقلبات والأطوار . وكانت أمته فرنسا بؤرة تجتمع فيها النقائص من أحوال الطبقات وظروف التاريخ وألوان القيم الاجتماعية والفكرية والوجدانية .

آمن بها مؤلفها ومبدعها شخصية « الأب جوريو »
الذي نحن بصددنا في لباب هذا الحديث .
ولماذا نعتنا بلزك بالخصوبة من دون سائر
الصفات ؟

ذلك أن الخصوبة هي أبرز صفاته الفنية الخلاقة
بغير منازع . فلم يكن بلزك في حقيقة أمره صاحب قيم
فكرية محلقة تتميز بالسمو على مستوى تفكير الرجل
العادي . ولا تحمل كتاباته في طياتها إحاء بعالم أعلى من
عالم الواقع الاجتماعي الذي عاشه في عصره ووطنه . فهو
ليس رجلاً أعلى من مستوى بيئته وظروفه . ولا فناً
أكبر من الحدود التي نشأ فيها . فإدست له صفة الريادة
الفكرية أو الخلقية . ومخلفاته جميعاً تشبه من حيث أنها
تعيش في حدود ظروفه التاريخية والاجتماعية معترفة بها
ماضية على سننها غير خارجة عليها . ولا رانية بطرفها
إلى ما هو فوقها .

إنه صاحب عبقرية قوية جبارة في ضخامة إنتاجها
وصدقه ودقته . ولكن فيما وراء هذه الخصوبة والقوة
ليس له دعوى يدعيها في مجالات السمو أو الريادة .
ولعل هذه الطبيعة المحدودة قد وجهت قوة طبعه
كلها إلى عشق الحياة والعتو في معاناة خبراتها الضيقة
بصورة عميقة متغلغلة . ومن خلال انشغال نفس بلزك
بالمال والجاه الدنيوي ذلك الانشغال القوي العنيف
خرجت لنا شخصيات قصصه وكأنها مصابة بمس من
حب هذه الدنيويات والاندفاع وراءها . فعاشت لبلزك
هذه الشخصيات عن طريق الخيال ما عجز هو عن
تحقيقه في دنيا الواقع .

وما دام أدب بلزك تجسماً فنياً متخيلاً لاشتهاءات
روحه ودوافع حياته فعلاً وعناصر شخصيته وظروف
زمنه وأمته . فإذا كانت حياته ؟

أضحى مظاهر هذه الحياة اكباره الشديد لقيمة
المال . فلئن كان كثيرون يعتبرون المال مصدر كل
شر في حياة البشر . فإن بلزك كان يعتبر حب المال

هو المصدر الأساسي لأفعال الناس والباعث الجوهري
الذي يمكن وراء حماسهم ونشاطهم الحيوي . فليس لأي
إنسان طموح في نظره هدف وراء الحياة الفخمة الرخية
والتقلب فوق أكوام من الذهب .

واسم بلزك الحقيقي هو « بلسا » . وكان أجداده
من عمال الزراعة إلا أن أباه كان محامياً صغيراً على عهد
الثورة استطاع بوسائل انتهائية أن يرتقى في السلم
الاجتماعي . وما أن انتهت الثورة حتى اتخذ اسم بلزك
وتزوج من فتاة ورثت ثروة لا بأس بها واستقر في
مدينة « تور » مديراً لإدارياً لمستشفاهاً وهناك ولد
أونوريه في سنة ١٧٩٩ فكان الابن الرابع لأبويه هـ
وقضى أونوريه بضع سنوات في المدرسة هناك كان فيها
مثال التلميذ الكسول الخائب ثم انتقل للعمل كاتباً حقيقياً
الشأن في مكتب بعض المحامين بباريس . وتقدم بعد
ثلاث سنوات إلى امتحان المحاماه فنجح فيه . وإذا به
يأبى بعد ذلك كل الالباء أن يشتغل بالمحاماة كما أراد له
أبواه . وأعرب عن رغبته في اتخاذ مهنة أثارت استنكار
أهله . وكانت هذه المهنة هي الكتابة . وبعد خلاف
مستخدم خضع أبوه ورضى أن يمنحه فرصة . وأن يرتب
له مبلغاً سنوياً صغيراً يعيش به عيش الكفاف مقياً
بمفرده .

وكان أول ما كتبه تراجيديا عن حياة « كرومويل »
وقراها على هيئة الأسرة مجتمعة فأجمعوا على تفاهتها .
ثم حسماً للنزاع بعثوا بها إلى أستاذ معروف فجاء رده
الحاسم بأن مؤلف هذا « الشيء » له أن يتخذ أما حرفة
يشاء ما عدا الكتابة والتأليف ! وغضب بلزك وقرر
التخلي عن نظم الشعر المسرحي إلى تأليف القصص
المقروءة نثراً . وفي مدة وجيزة ألف ثلاث روايات
حذا فيها حذو السير وولتر سكوت ولورد بيرون
وآن رادكليف . ولكن أسرته رفضت الروايات الثلاث
وحكمت على تجربته الروائية بالفشل وبأنه استنفد الفرص
المتاحة له . وطلبوا إليه العودة إلى أحضان الأسرة في

ويلتمس لديها حنان الأمومة الذى افتقده لدى أمه الجادة
الجافة العواطف .

وكان طبيعياً أن تنشط ألسنة السوء وتفوح رائحة
الفضيحة كما هى العادة فى الريف . وكان طبيعياً كذلك
أن تضيق أم بلزك بهذه العلاقة الشائنة باهـرأة تعادها فى
السن . وفى الوقت نفسه كانت لإيرادات بلزك من
الكتابة ضئيلة بصورة بعثته على التفكير فى مزيد من
العناية بمسقطه وهو الإنسان الطموح المحب للثراء والجاه
والشهرة . وعندئذ انبرت عشيقته مدام دى بارنى
فأقرضته من حر مالها خمسة وأربعين ألف فرنك أى
نحو ألفين من الجنيهات الذهبية تساوى قيمتها فى ذلك
الوقت ما لا يقل عن عشرين ألفاً من الجنيهات بعملتنا
الحالية جعلها رأس مال له فأنشأ مع شريكين آخرين
مؤسسة تولى إدارتها شخصياً للنشر والطباعة وسباكة
الحروف .

وما أن غدا أونوريه مدير مؤسسة فى باريس حتى
اندفع مجنون فى حياة التألق واللهو والاسراف والبذخ .
ولم يكن يفقه فى الشؤون المالية شيئاً فلم تمض ثلاث
سنوات حتى صفيت المؤسسة واضطرت والدته إلى دفع
مبلغ مماثل لما دفعته مدام دى بارنى فى البداية كى تنقذه
من السجن بناء على طلب ذاته .

ولكن رب ضارة نافعة . . فقد صبرته هذه الخنة
وتعلم منها دروساً فى الحياة العملية وفى المعاملات وفى
طبائع البشر وفى الانفعالات المتصلة بالأزمات والضائقات
والمناورات السوقية مما أفاده كثيراً فى كتابة قصصه
العظيمة بعد ذلك .

ورحل بلزك بعد الكارثة عن باريس فأقام لدى
بعض أصدقائه فى مقاطعة بريتانى حيث عكف على
كتابة أولى رواياته العظيمة التى نشرها باسمه الصريح
وكانت سنة وقتذاك ثلاثين سنة . وظل بعد ذلك يكتب
باجتهاد جنونى إلى أن وافته منيته بعد ذلك بواحد
وعشرين عاماً ، ألف فيها عددًا من القصص الطوال

«ثورا» فى أول مركبة بريد ليديروا له مهنة جديدة فامثل .
وهناك اتصل به بعض صغار الكتاب وصغار الناشرين
لتأليف روايات مسلية يعتمد معظمها على إثارة الغرائز
تنشر بأساء مستعارة نظير أجر نجس فأكب على هذه
الحرفة خمس سنوات إلى سنة ١٨٢٥ . ويقدر البعض
عدد الروايات التى كتبها لهذا الغرض فى تلك المدة
بخمسين رواية كان يصيب منها أجراً ضئيلاً جداً .
ومعظمها ذات إطار تاريخى .

ومهما يكن من رداءة هذه الروايات التى تبرأ منها
مؤلفها فيما بعد ولم يعترف بها ضمن أعماله الأدبية فقد
كان لها فضل كبير فى تمرين قلم بلزك على التدفق
والسلاسة والانطلاق فى الكتابة بلا تهيب والمرانة على
الموضوعات الشعبية التى يعتبرها القراء أهم موضوعات
للكتابة ألا وهى الثروة والعشق ومعانى الشرف بالمفهوم
الاجتماعى الشائع . مع العناية بالانفعالات فى حياة الناس
أكثر من العناية بالأفكار . والحق أن العواطف العنيفة
قد تكون مسفة أو تافهة القيمة أو رعناء غير طبيعية :
إلا أن عنفها العارم يعوضها عن ذلك كله جواً من
الضحامة والرهبة .

والحقيقة أن بلزك عاش فى هذه السنوات نفسها
تحت سلطان انفعالى من هذا القبيل . ففى المنطقة القريبة
من محل إقامة أسرته تعرف مدام دى بارنى وهى ابنة
موسيقى ألمانى كان فى خدمة الملكة ماري أنطوانيت
قبل الثورة . كما كانت هى من بين وصيفاتها . لها من
العمر خمس وأربعون سنة . ولها زوج معتل الصحة
كثير الشجار أنجبت منه ثمانية أطفال فضلاً عن طفل
تاسع أنجبته من عشيقها سابق . وسرعان ما تعلق بلزك
الشاب بهذه السيدة التى غدت عشيقته وظلت مقيمة على
مودته إلى أن قضت نحبها بعد ذلك بأربع عشرة سنة .
وكانت علاقة بلزك بها عجيبة فهو مشعوف بها شغف
العاشق المدنف . وهو فى الوقت نفسه يبثها الحب الحنون

والقصار لا يكاد يدركه الحصر. ففى كل سنة كان يصدر رواية أو روايتين طويلتين وقرابة عشرين ما بين رواية موجزة وقصة قصيرة. وإلى جانب هذا كله ألف عدداً من المسرحيات لم تقبل المسارح بعضها. وما مثل منها لم يكتب له النجاح ما عدا مسرحية واحدة. وفضلاً عن ذلك أصدر فترة من الزمن صحيفة تظهر مرتين فى الأسبوع كان يحرر بنفسه معظم موادها. وكان من عاداته أن يحمل معه دائماً كراسة للمذكرات، وكلما وقع على شيء يصلح لمادة قصصه أو خطرت له خاطرة أسرع بتدوينها بلا حرج أمام أنظار الناس. ويعنى بتسجيل الأوصاف الدقيقة للأزقة والشوارع والبيوت والأثاث التى يستخدمها مسرحاً لأعماله الأدبية. ويعنى عناية شديدة أيضاً بتدوين الأسماء الغربية لأنه كان يعتقد أن الاسم ذو صلة بشخصية صاحبه.

وعلى ما كان بهذا الرجل من نهم للذات الدنيا ومناعها الحسية وشهواتها كان ينقلب فى فترات الاشتغال بالتأليف راهباً من رهبان الفن لا يقرب شيئاً من تلك الأمور كلها ويعيش عيشة منتظمة فى أى وقت فراسه متى فرغ من وجبة العشاء المبكرة وينام إلى أن يوقظه خادمه فى الساعة الواحدة صباحاً فيتدثر بالروب الأبيض الشهر فوق جلبابه الأبيض الناصع، لأنه كان يعتقد أن الثياب البيض من مستلزمات الكتابة ويشترط أن تكون هذه الثياب نظيفة طاهرة خالية من اللطخ والأوزار والشوائب. وعلى ضوء الشعوع ينصرف إلى الكتابة بريشة من قادمة غراب أبيض مستعياً بأفداح متواليه من القهوة المركزة حتى الساعة السابعة صباحاً فيدخل الحمام ثم يستلقى ليستريح. وفيما بين الثامنة والتاسعة يحضر ناشره ليسلمه تجارب المطبعة ويتسلم منه ما كتبه فى ليلته. وبعد خروجه يستأنف بلزك الكتابة حتى الظهر فيتناول غذاء من البيض المسلوق ولا يشرب إلا الماء والقهوة وينصرف بعد ذلك للعمل حتى السادسة

مساء فيتناول عشاءه الخفيف مع كأس واحدة من الخمر. وقد يزوره على العشاء صديق أو صديقان حميمان ولكنهما ينصرفان بعد سمر يسير جداً لينام الأستاذ.

ولم يكن يدري حين يشرع فى الكتابة ماذا ينوى أن يكتب بالضبط، فيبدأ بمسودة إجمالية يعيد بعد ذلك كتابتها وتصحيحها، ويغير من ترتيب الفصول، ويشطب بعض الفقرات ويضيف أخرى أو يعدلها. ويرسل فى النهاية إلى المطبعة مخطوطاً لا تكاد تحل طلاسمة فإذا أتته تجربة المطبعة بعد التعديل والتصحيح النهائى من جانب المصححين المحترفين عكف على تعديلها المرة بعد المرة على نطاق واسع. ولا يسمح فى النهاية بالطبع إلا على شريطة إتاحة الفرصة لتعديلات أخرى فى الطبعات القادمة بغية المراجعة والتحسين. ولا يبالي بما يتكبده الناشر بسبب ذلك من نفقات مضاعفة يثير بسببها المازعات المستمرة.

وبمناسبة علاقته بالناشرين نذكر أنه كان لا يتحرج عن الحصول منهم على نصيب من أجر الكتاب مقدماً متعهداً بتسليم المخطوط كاملاً فى تاريخ معين، ولا يلبث أن ينفق ذلك المال وهو فى منتصف الكتاب، فيكف عن الكتابة ليكتب فصولاً من قصة أخرى تناول من ناشر آخر جزءاً من ثمنها. وبذلك يدخل فى دوامة من إخلاف المواعيد، والكتابة فى ثلاثة أعمال أو أربعة فى وقت واحد، وكأن الشيطان فى أعقابه يتعجله بسياطه أن يتم هذا وذاك وتلك! وما أكثر القضايا التى خاضها والتعويضات التى حكم عليه بها بسبب إخلاله بعقوده مع الناشرين.

وما أن واته الشهرة حتى عاد لحياة البذخ فاستخدم وصيفاً خاصاً وطباخاً وخادماً. وكان يكسو خدمه ثياباً رسمية ابتدع نموذجها بنفسه. وأضاف إلى اسمه كلمة «دى» لتوهم نبالة أصله. ولعله من أوائل من فتنوا بزخرفة المسكن من الداخل فأنفق فى ذلك نفقات طائلة

على زخرفات غريبة فاخرة سقيمة الذوق ! وبطبيعة الحال تورط في الديون ممن يعرفهم ومن لا يعرفهم على السواء . ويذهب هذا المال غنيمة باردة لتجار الأواني الخزفية العتيقة وقطع الأثاث المهشمة التي يقال له إنها من مخلفات فلان في القرن الفلاني يجمعها ويكدسها في مسكنه لتزويد من فساد ذوقه ولا حديث له مع زائريه وناشريه إلا عن الملايين الوهمية التي تمثلها تلك الصحف المكسورة المعلقة والأخونة والكراسي العرجاء .

ورغم التماع اسمه قتر على والدته التي ضححت بثروتها لانقاذه من سجن المعسرين وكثرت رسائلها إليه مستنكرة ومؤنبية وهو لا يكاد يبالي ! ثم وعدھا بمائتي فرنك كل ثلاثة أشهر لأجر مسكنها وخادمتها وهي تساوي ثمانية جنهات ذهبية . ثم كانت تمضي السنتان والثلاث من غير أن يؤدي هذه المخصصات القليلة إليها، في الوقت الذي كان ينفق الألوف المؤلفة على مجوهراته الشخصية وعصيه المطعمه بالذهب والأحجار الكريمة وثيابه الفاخرة وولائم الباذخة داخل بيته وخارجه . ومن عجب أنه كان معتدلاً في طعامه وشرايه حين يأكل وحده . حتى إذا أكل مع غيره أظهر شراهة تستلفت الأنظار . ومن عجب أيضاً أنه يكف عن الكتابة متى امتلأت جيوبه بالمال ، حتى إذا نصب معينه من النقود أكب على الكتابة باندفاع جنوني ليل نهار إلى أن يصيبه الذبول والشحوب . وتحت ضغط الحاجة إلى المال أو مطالبات الدائنين كتب أعظم مؤلفاته . حتى إذا تركوا له هدنة من غير مطالبة أو مشاغبة تبدد ذهنه وخبث قريحته !

وقد جلبت عليه شهرته صلوات نسائية كثيرة بعد أن فتحت له أبواب صالونات الطبقة العليا . ووجد بين سيدات هذه الطبقة الكثيرات من العشيقات والصدقيات من أشهرهن المركيزة دى كاسترس وهي ابنة دوق وحفيدة الملك جيمس الثاني ملك إنجلترا . وصار يتأنق ويتضمخ بالعطور حين يذهب لزيارتها كل يوم . ولا

تسمح له بأكثر من تقبيل يديها . ولم ينفض يده منها إلا بعد أن وثق بأنها تريده معجباً ملها لا عشيقاً . وكان قد تبعها إلى جنيف هي وعمها وخرج معها في نزهة خلوية على انفراد طالبها فيها بالاستجابة للواعج غرامه فردته رداً جارحاً وعاد إلى المدينة مستهل العبرات ! ولم يلبث أن عاد إلى باريس وقد استفاد من هذه المغامرة القاسية نموذجاً ممتازاً لنوع من العلاقات التي تسود الطبقة العليا وقد استغل هذا النموذج في كثير من قصصه بعد ذلك .

وكانت مغامرته الثانية مع سيدة روسية راسلته من أوديسا باسم مستعار ، فما كان من بلزك إلا أن نشر إعلاناً في الصحيفة الفرنسية الوحيدة التي تدخل روسيا القيصرية عندئذ كى تتصل به هذه السيدة صراحة ، فاستجابت . وكانت تدعى إيفلين هانسكا وهي نبيلة بولندية واسعة الثراء في الثانية والثلاثين مقترنة ببديل روسي أسن منها بكثير . وبذلك بدأت العلاقة العاطفية الكبرى في حياة كاتبنا . وأخذت رسائلهما تزداد حرارة وصراحة . وكشف لها بلزك عن جراح قلبه فأثار شفقتها واستثار الجانب الرومانسي فيها وهي التي تعيش حياة رتيبة مملة في قصر زوجها بأوكرانيا وسط خمسين ألف فدان من أرض السهول المنبسطة المتشابهة .

وبعد سنتين من التراسل دبرت السيدة حضورها مع زوجها وأبنتها وحاشية من الخدم والأتباع إلى سويسرا ثم دعت بلزك للإقامة هناك في ضيافتها . وكانت في أوج فتنها حينئذ . وقد أخذت بعض الشيء عندما رأت أمامها رجلاً بديناً أحمر الوجه أشبه بالجزارين منه بالكتاب والفنانين . ولولا ما في عينيه الذهبيتين من وميض أخاذ لنفرت منه نفوراً شديداً . ولم يلبث أن صار عشيقها ولم يفترقا إلا على موعد للقاء في الشتاء بمدينة جنيف . وفي الأسابيع الستة التي قضها معها هناك انتقم من المركيزة الإنجليزية بقصته « دوقه لانجيه » وعندما عاد إلى باريس تعرف بكونتيسة من أصل انجليزي شقراء شهوانية مولعة بخيانة زوجها المتساهل .

سنين . والغالب أن ترددها الطويل في الزواج لاختلاف
مكانيها الاجتماعية النبيلة عن مكانته . فلا حرج أن
تتخذة عشيقاً وإنما الحرج في أن تحمل اسمه ! وكان
هذا رأى أسرته أيضاً ولا سيما أن ابنتها في سن الزواج .
وظل بلزك طيلة السنوات السبع يغترف من ثروتها بلا
حياء . ونتج عن هذه العلاقة طفل ولد ميتاً في سنة
١٨٤٦ ولم تزوجه إلا في سنة ١٨٥٠ في ضيعتها بأوكرانيا
وثقل عليه الشتاء الروسي القارص قبل الزواج ففرض
وتم الزواج وهو مريض وعادا معاً إلى باريس حيث
اشترى من مالها مسكناً ضخماً أثنه ببذخ عظيم . وعادوه
المرض فلم يبيل منه ومات في السابع عشر من أغسطس
سنة ١٨٥٠ فحزنت عليه لإيفلين زوجته حزناً عظيماً لم
يخفف من لواعجه بعض الشيء إلا اتخاذها رساماً فأشلا
شديد القبح يلتقب لدمامته بالقلمة الغبراء . . . اتخذته
عشيقة !

٢ - الأب جوريو

تمتاز قصة « الأب جوريو » بأنها من أكثر ما كتبه
الروائي العظيم بلزك تمثيلاً لمزايه الفنية الكبرى . وأول
هذه المزاي حيوية الشخصيات الأساسية التي يعتبر كل
منها نمطاً بشرياً تتمثل فيه عاطفة معينة بسيطة فطرية
عاتية عنواً خارقاً للمألوف . فلم يكن بلزك موقفاً كل
التوفيق إذا عرض أحياناً لوصف شخصيات معقدة
التكوين . وهذا هو الفارق الأكبر بينه وبين روائي
عظيم من طراز آخر مثل فيدور دوستوفسكي . ويضاف
إلى ذلك أن قصة « الأب جوريو » تتميز بالتشويق المتصل
من بدايتها إلى نهايتها بحيث تستولى على القارئ استيلاءً
شديداً . فهي خالية من العيب الذي قد يوجد في بعض
قصصه الأخرى حين يدع شخصيات روايته وأحداثها
جانباً ليدلنا بآرائه وتحليلاته الخاصة في مختلف أمور
الحياة وفلسفتها مما يعيننا أو لا يعيننا ولكنه ليس من
سياق القصة ولا من تكوينها الأساسي في شيء . ومكانه

ولم يلبث أن شغف بها وصارت عشيقته في باريس مدة
طويلة وذاعت هذه العلاقة وخاضت فيها الصحف
المولعة باللغظ والنضائح . وعرفت الحسنة البولندية
بخيانتها فكتبت إليه توبيخاً قاسياً أزعجه جداً لأنه كان
قد بنى آمال مستقبله على الزواج بهذه الثرية النبيلة بعد
وفاة زوجها بإذن الله ! فاقترض مبلغاً كبيراً وأسرع
إلى فيينا حيث تقيم ليرضاها وأنفق بجنون على مظاهره في
تلك الرحلة وكأنه يتهبأ لحياة النبلاء الروس المترفة
بالفعل ولكنها ردت رداً أليماً وفارقتة إلى أوكرانيا
مغضبة فلم يلتقيا إلا بعد ذلك بثماني سنوات . وعاد إلى
باريس وإلى عشيقته المتهتكة المتلافة فدخل بسببها سجن
المعسرين ولكنها دفعت عنه دينه الباهظ وظلت مواظبة
على إنقاذه من ضائقاته المالية بعد ذلك . ثم رزق من
عشيقتة تلك بطفل . ومما يذكر بهذه المناسبة أن ذرية
بلزك من عشيقاته المختلفات غلام وثلاث فتيات ،
لم يشغل نفسه بهم على الإطلاق . وتعددت صلاته
الغرامية بنساء من المعجبات في فترات متتارية . كانت
تكبده نفقات باهظة . وكان ينتهي بالاقتراض منهن
قروصاً مدمرة لثروتهن . وفي سنة ١٨٤٢ مات النبيل
الروسي زوج عشيقته البولندية ف شعر أن فرصته حانت
أخيراً للثراء العريض والتخلص من ديونه المرهقة .
ولكن الأرملة الحسنة أعلنت عن عزمها على العزوف
عن الزواج . والزواج منه بصنمة خاصة لأنها لم تستطع
أن تتناسى خياناته وتبذيره وديونه . فأطبق عليه اليأس
وأرسل إليها يقول إن الوفاء الجسدي لا قيمة له . فالمهم
أنها تملك قلبه في كل وقت . وما من امرأة أخرى
ملك هذا القلب . وصمم على التوجه إليها لإقناعها
شخصياً » ورحل إلى بطرسبورج لذلك الغرض .
وكانت سنها اثنين وأربعين سنة أما هو فكان في الثالثة
والأربعين . وكلاهما بدين . وقد تحقق ظنه فحسم
وجوده شكوكها وترددها وأصبحت عشيقته للمرة
الثانية ولكنها أثبت أن تزوجه . ولم تقبل إلا بعد سبع

ابتدعها وأمزجتهم وميولهم وأناسبهم وعاداتهم وآرائهم ومواضع قوتهم وضعفهم - وبعد ذلك فقط - يشرع في رواية قصته . وبهذا نجد الشخصيات منذ البداية مرسومة مع جوها وماضها بألوان قوية أولية صارخة تختلف كثيراً عن ألوان الحياة الواقعية المألوفة لأنها أشد منها حيوية ودقة وتمائزاً في الحدود . ومع هذا فشخصياته تنبض بالحياة وتنفس وتجبرك على الإيمان بوجودها . وهذا راجع إلى عمق إيمان المؤلف بها شخصياً . فما يذكر عنه أنه آمن بوجود طالب الطب بيانشون الذي أنشأه أول مرة في الأب جوريو . وأعاد إظهاره طبيياً بارعاً مخلصاً لمهنته في قصص أخرى . فلما حضر بلزك الموت جعل يقول لمن حوله .

- أرسلوا في طلب بيانشون ففى استطاعته وحده أن يتقننى !

* * *

والآن وقد فرغنا من الخصائص الفنية الأساسية للقصة ننقل إلى خلاصتها .

كان في نزل مدام فوكيه سبعة نزلاء . ففى الطابق الأول جناحان هما خير ما في النزل ، تحتل مدام فوكيه أصغرهما ، وتحتل أكبرهما مدام كوتير وهى أرملة موظف سابق في جيش الجمهورية الفرنسية ومعها فتاة صغيرة اسمها فيكتورين تايفير . وفي الطابق الثاني يسكن رجل شيخ اسمه بواريه ورجل في نحو الأربعين يزعم أنه تاجر متقاعد اسمه فوتران . والطابق الثالث به أربع حجرات تحتل إحداها عانس عجوز اسمها الأنسة ميشونون وفي الأخرى صاحب مصنع سابق للشعرية هو الأب جوريو . وفي الحجرة الثالثة يقيم طالب الطب بيانشون . وفي الرابعة طالب في الحقوق اسمه يوجين دى راستينياك . وفي الطابق الرابع تحت السقف المنحدر حجرتان للخادم كريستوف وللطاهية العجوز سيلفيا .

الصحيح في مقال أو دراسة مستقلة . أما في قصة « الأب جوريو » فلا وجود لشيء من هذه الشوايب المتحمحة ، فهو يترك شخصياته تنفرد بمجال القول والعمل معبرة عن نفسها بألفاظها وأفعالها في موضوعية كبيرة . والنسيج الفني لعناصر القصة وشخصياتها متداخل السدى واللحمة . أما السدى فهو ذلك الحب الأبوى المسرف من جانب الشيخ جوريو نحو ابنتيه العاقبتين . وأما اللحمة فهى مطامع الفتى راستينياك وطموحه الدنيوى وخطواته الأولى التى شق بها طريقه الصاعد المتسلق وسط زحام المجتمع الباريسى الفاسد إلى درجة التعفن .

ومما يجدر بالذكر أن بلزك أول روائى اتخذ نزلاء بمثابة بؤرة أساسية للرواية . فقصة « الأب جوريو » هى قصة الأشخاص الذين أقاموا في فترة معينة بنزل تملكه سيدة عجوز تؤجر حجراته المفروشة لأبناء الطبقة الوسطى الصغيرة . وقد حذا روائيون كثيرون حذو بلزك في هذا النهج بعد ذلك . لأنه نهج خصب يبسر للمؤلف أن يجمع في إطار واحد شخصيات شديدة التباين . ورغم كثرة المقلدين ظلت قصة « الأب جوريو » أنجح قصة عولج فيها هذا النهج ، بغير استثناء « اميل زولا » الذى حاكى بلزك في قصته « الأب جوريو » عندما ألف قصة « البيت المتقسم » .

ويبدأ بلزك القصة - شأنه في سائر رواياته - ببطء واضح . فطريقته الوصفية المدققة تحمله على إيراد وصف تفصيلي لمسرح الأحداث في القصة . ويبدو أنه كان يجد لذة خاصة في ذلك فيعمر القارئ بهذه التفاصيل والمعلومات بصورة تتجاوز كل حد معقول لرغبة قرائه . والحق أن بلزك في تدفقه الطوفاني في الوصف كالنهر الشاب الذى يحتاج إلى تهذيب وتحكم عن طريق السدود والجسور والخزانات . فبلزك ظل إلى أن مات يجهل فن الإدلاء بما هو ضرورى فحسب والإحجام عما لا حاجة به إلى ذكره . فنجد البداية بصر هذا الخالق على أن يجبرك بلامح الشخصيات التى

مستديراً يفيض حمرة وحيوية . فلم يعد فيه شيء من صورته الأولى . بل إن مشيته نفسها غدت مترنحة وطريقته في الكلام متعثرة .

وكان الشاب يوجين دى راستينيك طموحاً لا يكفيه أن يتخرج في كلية الحقوق محامياً ، بل همه الأكبر في شق طريق له بين صفوف الطبقة الراقية بباريس . وقد أدرك ما للنساء من نفوذ هائل في المجتمع الراقى فحصل على خطاب توصية من قريبة له عجوز في الريف تقدمه إلى إحدى ملكات المجتمع الباريسى كى تشمله برعايتها . وكانت هذه السيدة تعاني في ذلك الحين من هجر نبيل برتغالى كان عشيقها منذ أمد طويل فوجدت في يوجين الشاب مسلاة بعض الوقت وأكثرت من دعوته إلى حفلاتها . وهناك تعرف بالدوقة لانجيه التى روت له قصة الأب جوريو التى كانت خافية عليه . فعرف أن زميله في النزول كان أكبر صنائع الشعيرة وقد أثرى من استغلال القحط والحاجة في باريس أيام الثورات والحروب فكان يبيع السلعة بعشرة أضعاف ثمنها . وخصص قرابة المليون فرنك مهراً لكل من ابنتيه أناستازيا ودلفين . وكان كل همه في الدنيا رفع ابنتيه إلى طبقة النبلاء بهذه البائنة الضخمة . وبالفعل تزوجت الكبرى من الكونت دى رستو ، وتزوجت الصغرى - دلفين - من بارون ألماني ثرى من كبار رجال المال هو البارون نوسنجن . وكان أبوهما يزورهما من حين لآخر بدعوة منهما على عهد امبراطورية نابليون ولكن بعودة الملكية اشتد تزمت الطبقة الراقية وصار من غير المرغوب فيه ظهوره في بيت صهره وصارت ابنتاه تحجلان منه فرضى بالتوارى من حياتهما . وكانت الابنتان سيان في جحود أبيهما والتشكر له ورغبتهما في موته للخلاص من عاره باعتباره رجلاً سوقياً من العامة . وفيما عدا هذا كانتا شديدتى العداء فيما بينهما عن تحاسد وغيرة . فالكبرى زوجة الكونت رستو تحضر حفلات البلاط لأن أسرة زوجها من أعرق الأسر

ويمكن أن تعتبر هذه المجموعة صورة مصغرة لعناصر مجتمع بأسره . وكان الأب جوريو مقياً بالنزل منذ ست سنين منذ تقاعد عن العمل . جاء يومئذ في ثياب أنيقة متحلياً بساعة ذهبية لها سلسلة غليظة من الذهب تتدلى منها الأختام ، وصندوق سعوط ذهبي مرصع . فكانت مدام فوكيه تتغنى بأناقته وغنادرته وتعجب بالتحف والطرف الثمينة التى يزين بها حجرة جلوسه ومنها أدوات فضية مزخرفة تذكارية وموروثه . وقال عن بعضها إنها أول هدايا زوجته الراحلة إليه وأنه يفضل أن يحقر الأرض بأظافره طلباً للقامة على أن يتخلى عن هذه التذكارات .

وبعد سنة من الإقامة بدأ الأب جوريو يتنازل عن شيء من بذخه في الإنفاق وحناء يده على الطعام والنوافل . وفي ختام السنة الثانية انتقل من الطابق الأول إلى الطابق الثانى واستغنى عن إشعال النار في مدفأته طول الشتاء مع أن اسمه ظهر في الدليل السنوى تحت باب سندات الدولة الاستثمارية بما يكفل له دخلاً سنوياً لا يقل عن عشرة آلاف فرنك مما دعى مدام فوكيه إلى اتهامه بالإنفاق على شهوات خفية تلهم لإيراده الضخم . وبدأ النزلاء يتلصصون ويتجسسون إلى أن رأوا سيدتين شابتين في منتهى الأناقة تزوران خلسة ، كل منهما على حدة . وتولت الطباخة سيلفيا تعقب إحداهما عند خروجها فوجدت عربية فارهة تنتظرها في شارع جانبي ولما ووجه الرجل بهذه الحقائق الدامغة اعترف في دمائه مستسلمة أن السيدتين ابنتاه . وإن لم يبح لأحد بأنهما لا تعرفان بأبوتهم ولا تبرانه بالزيارة إلا لاستنزاف المال منه خلسة من زوجيهما .

وهكذا مرت السنوات والشيخ جوريو يقتطع تدريجاً من نفقاته الشخصية حتى انتهى به المطاف إلى الطابق الثالث وغدت ثيابه بعد الأناقة والبذخ أسملاً كالحلة . واختفت مجوهراته وصندوق سعوطه ونحل جسمه وغطت الغضون محياه الذى كان في أول أمره

معاشه السنوى ليقدّم لها ألفاً من الفرنكات تستعين بها على أزمته .

وفي الوقت نفسه استطاع يوجين أن يحصل لصاحبه دلفين على بطاقة دعوة إلى تلك الحفلة فكأنما قدم إليها نجماً من نجوم السماء في طبق من النضّة . فها هي أخيراً تظهر إلى جانب أختها في حفلة واحدة . وذهبت الأختان إلى هناك تتباريان في التآلق إلى الصباح رغم علمهما قبيل موعد بدء الحفلة بأن والدهما على شفا الموت في حجرته الحقيرة بنزل مدام فوكيه . ولازم راستينيّاك الشيخ في ساعته الأخيرة ولم يذهب إلى الحفلة وعندما أرسل إلى الابنتين يدعوهما لوداع أبيهما الوداع الأخير رفضتا مغادرة الحفلة وردتا الرسول خائباً . وأخذ الرجل يهدى باسم ابنتيه ويناديهما في تحبب يتفطر له القلب إلى أن لفظ أنفاسه وفاضت روحه وهو يلقي تبعة عقوق ابنتيه على زوجيهما معلناً أن حرمانه من رؤيتهما أقسى عليه من عذاب الموت نفسه .

ودفن جوريو في مقابر الصدقة . ورفض زوجها ابنتيه القيام بنفقات الجنازة فأسهم فيها يوجين طالب الحقوق وبيانشون طالب الطب الذى مرضه وسهر عليه بخنان وحب حتى النهاية .

٣ - نصوص مختارة

— إن النزل المعروف باسم « دار فوكيه » يقبل النزلاء من الرجال والنساء شباناً وشيباً على السواء من غير أن تتعرض هذه المؤسسة المحترمة لقالة السوء . ولكن من الحق أيضاً أن نقول إنه ما من شخصية شابة شوهدت هناك في مدى ثلاثين سنة . وإنه لا بدكى يقيم شاب في ذلك النزل أن يكون المرتب الذى تخصصه له أسرته شديد الغزال . ومع هذا ففى سنة ١٨١٩ — وهى الفترة التى تبدأ فيها هذه المأساة — كانت تقيم بذلك النزل فتاة فقيرة . . .

الفرنسية . أما دلفين الصغرى فزوجها أغنى إلا أنه ألمانى الأصل وزوجته لا تدعى لحفلات البلاط ولا لبيوت الأمراء ، فهى أقل من أختها الكبرى بمراحل فى المكانة الاجتماعية . ولذا فهى مستعدة أن تلتق جميع الوجودات التى تغطى الشوارع الموصلة إلى صالون من الصالونات التى لا تدعى إليها كأختها .

وللابنة الكبرى استازيا عشيق هو الكونت مكسيم المقامر العرييد الأفاق كثير المبارزات . وقد بلغت ديونه فى القمار مائتى ألف فرنك هدد استازيا بهجرها إن لم تدفعها عنه . فاضطرت أباهما أن يبيع معظم ثروته الباقية له فى ذلك السبيل . وباع أيضاً آخر ما تبقى له من تذكارات زوجته الفضية فى هذا السبيل .

أما دلفين الصغرى فكان لها أيضاً عشيق هو الكونت دى مارساى الذى كانت تطمع بنفوذه فى الوصول إلى بعض الصالونات الراقية التى لم تشفع لها ثروة زوجها البطالة فى دخولها . وكان يتقاضاها مبالغ باهظة فى حين كان زوجها شحيحاً ، فصار على الشيخ جوريو أن يزودها بين حين وآخر بما يرضى عشيقها .

وأخذ راستينيّاك يلقي شباكه على دلفين ويمنحها بغشيان القصور والصالونات التى صار يتردد عليها بحكم صلته بالدوقة وبحق اسمه العريق رغم فقره . وعرف الشيخ جوريو من وصيفة ابنته بتلك العلاقة الجديدة فلم يضق بها بل أنفق آخر عشرة آلاف فرنك من ثروته فى تأثيث مسكن وثير فاخر للشابين العاشقين على شريطة أن يسمح له بشغل إحدى الحجرات كى يملأ عينيه من طلعة ابنته كل يوم حين تأتى للاجتماع بيوجين .

أما الابنة الكبرى فوقعت فى ضائقة أخرى حين تحم عليها حضور حفلة راقصة كبرى وأصر زوجها على ظهورها فى جواهر الأسرة الموروثة التى كانت قد رهنتها لإرضاء لعشيقها . واضطر الشيخ رغم مرضه أن يبارح الفراش ويبيع ملاحقه وشوكه الفضية الثمينة ويرهن

— والآتية ميشونو العجوز تظلل عينها المجهاتين بقطعة من التفناه الخضراء قدرة مسيجة بسلك من الحديد. كاف لترويع ملائكة الرحمة ولإبعادهم عنها . أما شالها ذو الأهداب المتباعدة المتساقطة فكأنما يستر تحتها هيكل عظيمياً : فشد ما كان من جسدها بارز العظام حاد الزوايا . فترى أى حمض أكل الأعطاف الأثوية لهذه المرأة ؟ فلا بد أنها كانت يوماً ما مديحة حسنة التكوين . أهى الرذيلة ؟ أهو الحزن ؟ أهو الطمع ؟ أم تراها أسرفت فى الحب ؟ وهل كانت تاجرة بضاعتها الثياب المستعملة أم قصارى أمرها أنها كانت غانية ؟ أهى تكفر عن انتصارات شبابها الطائش الذى استنفدته فى الملمات بشيخوخة يفرغ منها من عمرون بها ؟ إن نظرتها الحالية من كل معنى تورث البرودة وسخنها المتقاصصة تسدر وتتوعد ، وصوتها يقع على الأذن حاداً كأنما هو صوت جنذب يرسل صيحاته وهو قابع بين حشائش الأدغال عند اقتراب الشتاء .

— صعد يوجين الدرج الصغير خائر الروح . ولمرآه فتح باب من الزجاج ورأى الخدم بسحهم الجسادة كأنهم حمر تحت يد المطمرين . وكان الحقل الذى حضره قد أقيم فى قاعات الاستقبال الكبرى بالطابق الأرضى من قصر الفيكونت دى بوسيون ولم يكن الوقت قد اتسع له فيما بين توجيه الدعوة والحفل الراقص كى يزور قريبته (الفيكونتس) ولذا لم يكن قد سبق له دخول الحجرات الخاصة بها فى القصر . فهو إذن سرى الآن للمرة الأولى أعاجيب وأفانين هذه الأناقة الشخصية التى تفضح دخيلة المرأة الراقية وروحها وأخلاقها . . . والفيكونتس لا تستقبل أحداً قبل منتصف الخامسة . فلوجاء قبل ذلك بخمس دقائق لما استقبلته . أما يوجين الذى لم يكن يعرف شيئاً من المراسم المتباينة للحياة الباريسية فألقى نفسه مسوقاً إلى ارتقاء سلم ضخم مزين بأزهار كثيرة : أبيض اللون : له سياج مذهب ومفروش ببساط أحمر . وانتهى به السلم إلى جناح

والمزل الذى يشغله هذا المنزل الرجوازي تملكه مدام فوكيه . وهو قائم فى نهاية شارع نيف سانت جينيفيف ، فى الموضع الذى تنخفض فيه الأرض فى اتجاه شارع آرباليت بانحدار مفاجئ وعربح صار من النادر أن تصعبه أو تهبطه سنابك الخيل . وهذا الظرف الخاص مما يوافق السكنى التى تسود الشوارع الضيقة بين قبة فال دى جراس وقبة البانديون . . فثمة يستولى الهم على عابر السبيل مهما كان خلى البال . وصوت مرور عربة يبدو حدثاً ، والبيوت كثيفة وجدرانها تذكر الناظر بأسوار السجون . والباريسى الذى تضل قدماه الطريق لى هناك لن يرى سوى عدداً من المنزل البورجوازية أو الملاجئ تسودها الفاقة والسامة والشيخوخة التى تدب إلى الموت ، والشباب المرح الذى يضطر لى الكدح اضطراراً . فما من حى أشد من هذا الحى فظاعة أو أشد منه خفاء . . .

— وواجهة المنزل تطل على حديقة صغيرة . . وعلى طول هذه الواجهة ممر مفروش بالحصباء عرضه مقدار قامة يفصل بين البناء والحديقة الصغيرة . . والوصول لى المبر عن طريق بوابة جانبية تعلوها لافتة مكتوب عليها « دار فوكيه » وتحت هذا السطر « نزل بورجوازي للجنسين » .

— والطابق الأرضى من هذا المسكن المعد لاستغلاله نزلا بورجوازيات يتكون من حجرة أولى يصل إليها الضوء من الشارع عن طريق نافلتين : والدخول لى هذه الحجرة من باب الشرفة ويفضى هذا الصالون لى قاعة الطعام التى يفصلها عن المطبخ بئر السلم ذى الدرج الخشبي . . . وما من شىء أذى لانتقباض النفس من منظر هذا الصالون الموثث بمقاعد ذات ذراعين وغير ذات ذراعين مبطنة بقماش به خطوط عريضة أحدها لامع والآخر غير لامع على التوالى . وفى الوسط منضدة مستديرة ذات قرص من الرخام . . .

الفيكوتنس دى بوسيون التى كان يجهل تاريخ حياتها الشفوى ، ذلك التاريخ الذى يعتبر فى عداد تلك الأفاصيص المتغيرة التى تروى كل لباة من أذن إلى أذن فى صالونات باريس .

— والفيكوتنس تربطها منذ ثلاث سنين صلة بالمركز داجودا بنتو من أشهر نبلاء البرتغال وأثراهم . وهى صلة من تلك الصلات « البريئة » التى تسحر الطرفين فلا يطيقان معهما طرفاً ثالثاً . وقد ضرب الفيكوتنس دى بوسيون المثل للناس كافة فى احترام هذه العلاقة طوعاً أو كرهاً . وصار الناس الذين ترددوا على الفيكوتنس فى الأيام الأولى لهذه الصداقة فى الساعة الثانية بعد الظهر يجدون المركز هناك على الدوام . ولما كانت الفيكوتنس عاجزة عن إغلاق بابها صراحة فى وجوههم لما فى ذلك من حرج شديد ، فهى تستقبلهم ببرود مسرف ولا تحول نظرها عن كلبها الكبير ، وبذلك فهم الناس أن وجودهم بضايقتها . وما أن شاع ذلك عنها حتى أدرك الجميع أن الفيكوتنس لا تحب أن تزار فيما بين الثانية والرابعة ، فإذا بها فى هذه الفترة تنعم بالوحدة التامة . وكانت تختلف إلى المسرح ودار الأوبرا فى صحبة الفيكوتنس زوجها وصحبة المركز معاً ، بيد أن زوجها بما هو رجل كيس كان يترك زوجته دائماً مع المركز البرتغالى بعد أن يطمئن على استقرارهما فى المقصورة الخاصة . . .

— لبي يوجين دعوة الفيكوتنس وألقى نفسه كالمسحور عندما دخل مقصورة أمامية بالمسرح فألقى جميع المناظر المقربة تصوب إليه هو والفيكوتنس التى كانت فى أبهى زينة . وفيما كانت الفيكوتنس تحادثه جعلت تقلب منظارها المترب بين المقاصير ولفقت نظره إلى وجود البارونة دى نوسنجن على قيد ثلاثة مقاصير إلى اليمين أما أختها الكوتنس فكانت إلى اليسار مع صاحبها المسيو دى ترائى . وبعد أن نظر يوجين صوب البارونة (دلفين صغرى ابنتى جوريو) قال :

— إنها لفاتنة .
— حاجبها أبيضان .
— أجل . ولكن ما أجمل خصرها وأرشفها .
— ويدها كبيرتان .
— يا لعينها الجميلتين !
— ووجهها مستطيل .
— ولكن الاستطالة فيه مستحبة .
— انظر إليها كيف تتناول منظارها المقرب ثم كيف تتركه من يدها ! إن سلاله جوريو تبرز بروزاً تاماً من حركاتها .

وأدهش يوجين أن يسمع الفيكوتنس تقول ذلك الكلام لأنها كانت فى هذه الفترة من الزمن تدبر منظارها فى أرجاء القاعة من تحتهما ولا يبدو عليها أنها تنظر صوب البارونة دى نوسنجن إطلاقاً ، ومع ذلك لم تفتها لفنة واحدة من لفتاتها أو سكناتها .

— قال الأب جوريو لطالب الحقوق الشاب :
— أيهما راقتك أكثر : الكوتنس دى رستو أو البارونة دى نوسنجن ؟

— لى أفضل السيدة دلفين لأنها تحبك خيراً مما تحبك أختها .

وما أن سمع الرجل الطيب هذه العبارة التى قالها الشاب بحرارة حتى أخرج ذراعه من تحت أعطية الفراش وشد على يد يوجين ، ثم قال الشيخ بتأثر شديد
— شكراً . شكراً . فإذا قالت لك إذن عنى ؟

فأعاد الطالب الشاب أقوال البارونة عن أبيها بعد أن حسنها وجملها ، فجعل الشيخ يصغى وكأنه يرهف السمع لكلام الله .

— ذهب الخادم كريستوف رسولا إلى السيدتين يدعوهما إلى فراش احتضار والدهما واستأنف الشيخ حديثه المتقطع إلى يوجين :

— ستحضران . لى أعرفهما . هذه الطيبة «دلفين»

أعتقد أنهما ستحضران؟ كريستوف غبي! كان ينبغي أن أذهب أنا إليهما. أن هذا المنكود سيحظى برويتهما. - وعاد كريستوف خائب المسعى، فذهب الشيخ جالساً في فراشه وقال:

- كنت أعلم أنهما لن تأتيا. يجب أن يموت المرء كي يعرف حقيقة الأبناء. آه يا صديقي! لا تزوج ولا تنجب أطفالاً! ستمنحهم الحياة فيمنحوك الموت! سندخلهم الدنيا فيطردوك منها. كلا. إنهما أن تحضرا! كنت أعرف هذا منذ عشر سنين. وكنت أحدث به نفسي أحياناً، ولكنني لم أجروء على تصديقه. وانحدرت دمعتان كبيرتان من عينيه.

- آه لو كنت غنياً. آه لو احتفظت بثروتي! آه لو لم أمنحهما كل ما ملكت يدي! إذن لكانتا الآن بجوارى تلعبان خدى بقبلاتهما! ولظلمات مقبياً في دار خاصة ذات حجرات جميلة وخدم وحشم. ولكانت مدفأتى تتأجج دائماً بنيرانها، ولكانتا الآن دامعتى العينين تشبهقان وتنشجان ومعهما زواجهما وأطفالهما. ولكن لا شيء من هذا لأن المال يمنح كل شيء. يمنح حتى البنات والبنين!

أي أسى سأسببه لها بموتى! و«نازي» أيضاً. لا أريد أن أموت حتى لا أحملها على البكاء. إن الموت يا صاحبي يوجع القلب هو أن أنقطع عن رؤيتهما. لكم سيعذبني السأم هناك حيث أنا منطلق الآن. فالجحيم للأب أن يكون بغير أطفال. ولكني والله الحمد دربت نفسي على الاستعداد لذلك الجحيم منذ زواجهما. أما فردوسي فكان حينها كنا معاً في شارع جوسيين وإن أسعدني الحظ فذهبت إلى الجنة سيكون في مقدوري أن أعود إلى الأرض بروحي لأطوف حولها. لقد سمعت الناس يرددون شيئاً من هذا القبيل. أترى ما يقولون حقاً؟ لكأني أراهما في هذه اللحظة كما كانتا في شارع جوسيين: تهبطان في الصباح فتقولان لي «صباح الخير يا بابا» فأضعهما فوق ركبتي وأداعبهما ألف مداعبة، وهما تداعبانى برقة أيضاً. وكنا نفطر كل صباح معاً ونعشى معاً. كنت باختصار أباً يستمتع بابنتيه. وهما هناك لم تكونا تعرفان عن الدنيا شيئاً ولا تحملان هما. لكم كانتا تحبانى. يا إلهي! لماذا لم تبقياً صغيرتين على اللوام؟ كم أتألم! رأسى يؤلمنى... يا إلهي! لو أن يديهما كانتا الآن في يدي لما أحسست بالآلام ألبته.



دراسة للتاريخ

لأرنولد توينبي

بمّسلم
الأستاذ نواز محمد شبل

الوزير المفوض بوزارة الخارجية

١ - عرض عام

ولد أرنولد جوزيف توينبي بمدينة لندن في ١٤ أبريل سنة ١٨٨٩ . وينتسب إلى عائلة اشتهر أفرادها بالإسهام في ميادين الثقافة الرفيعة ، فكان عمه « أرنولد توينبي » من كبار المصلحين الاجتماعيين في عصره .

تلقى أرنولد جوزيف توينبي تعليمه في وينتشستر بكلية باليول بأكسفورد . وقد عمل عدة سنوات مدرساً بجامعة أكسفورد . ثم اشتغل خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية بوزارة الخارجية البريطانية ، واختير عضواً بالوفد البريطاني بمؤتمر الصلح في باريس عامي ١٩١٩ و ١٩٤٦ .

وقد شغل توينبي منصب أستاذ مادتى اللغة البيزنطية واليونانية الحديثة والآداب اليونانية القديمة والتاريخ اليوناني القديم بجامعة لندن خلال سنوات (١٩١٩ - ١٩٢٤) . ثم أمضى ثلاثين سنة (من عام ١٩٢٥ حتى تقاعده عام ١٩٥٥) أستاذاً باحثاً للتاريخ الدولى ومديراً للدراسات في المعهد الملكى للدراسات الدولية في لندن . ولقد كتب توينبي طائفة من المؤلفات في طابعها :

١ - الفكرة اليونانية التاريخية (١٩٢٤) .

- ٢ - محنة الحضارة (١٩٤٨) .
- ٣ - العالم والغرب (١٩٥٣) .
- ٤ - اقتراب مؤرخ من الدين (١٩٥٦) .
- ٥ - من الشرق إلى الغرب - رحلة حول العالم (١٩٥٨) .
- ٦ - تاريخ الحضارة الهلينية (١٩٥٩) .

على أن أهم مؤلفاته جميعاً موسوعته العظيمة « دراسة للتاريخ » التى تقع فى عشرة أجزاء صدرت خلال الفترة (١٩٣٤ - ١٩٥٤) . وقد اختصرها المستر سومرفيل إلى جزئين ترجما إلى اللغة العربية فى أربعة أجزاء . ثم أضاف توينبي جزءاً حادى عشر إلى كتابه ويتضمن خرائط تتصل ببحثه ، وجزءاً ثانى عشر يتضمن تصحيح طائفة من الوقائع التى وردت فى أجزاء كتابه العشرة والرد على منتقديه .

وقد طاف توينبي بمعظم أجزاء العالم باحثاً وزائراً ومنقباً الأمر الذى يجعل لدراساته وزناً خاصاً وقيمة عملية لا تتوافر لمعظم المؤرخين الذين ألفوا كتبهم بالاستناد فقط على المعلومات التى يتيحها لهم اطلاعهم على أعمال المؤلفين الآخرين ، بالإضافة إلى عمله وقتاً طويلاً بوزارة الخارجية البريطانية مما أكسبه اطلاعاً عملياً

على مجريات الأمور الدولية. وزار توينبي مصر مرتين : الأولى في ديسمبر سنة ١٩٦١ والثانية في أبريل سنة ١٩٦٤ . وألقى خلال زيارته طائفة من المحاضرات الممتعة .

ومدار نظرية توينبي التاريخية أن الدراسة التاريخية الحقة ، ليست هي دراسة أمة بعينها أو عصر بذاته . بل إن البحث التاريخي يجب أن ينصب على « المجتمعات » إذ لا توجد أمة في العالم تتأني دراسة تاريخها بمعزل عن تواريخ بقية الأمم . وقد قسم المؤلف المجتمعات للوفاء بأغراض دراسته ، إلى واحد وعشرين مجتمعاً ، اندرس معظمها ، ولم يتبق منها سوى خمسة مجتمعات هي : المسيحية الغربية - المسيحية الأرثوذكسية - الإسلامي - الهندي - الشرق الأقصى . تضاف إليها مختلفات المجتمعات المتحجرة غير المعينة الشخصية . مثل اليهود . وتسنند دراسة توينبي على إجراء بحث مقارن للحضارات ، وتسيطر عليه فكرة رئيسية تبلور في أسئلة ثلاثة :

الأول : كيف ولماذا تنبعث الحضارات ؟

الثاني : كيف ولماذا تتقدم هذه الحضارات ؟

الثالث : كيف ولماذا تنهار الحضارات ؟

ويصدف توينبي عن فكرة أن صفات خاصة في الجنس هي التي تقود إلى تفوق أمة بعينها . ونجده يسخر من القائمين بتفوق الجنس الأبيض من الناحية الحضارية وبالأحرى العنصر النوردي بالذات الذي تنسب إليه أمم أوروبا الشمالية ؛ على سائر الأجناس . فعنده أن الأجناس جميعها - عدا القليل منها - قد ساهمت في انبعاث الحضارات إلى الوجود . واشتركت في تقدم البشرية في مختلف مناحي العرفان . كذلك لا يؤمن بأن توافر عوامل معينة في البيئة الجغرافية - هي العامل الأساسي في انبعاث الحضارة . ويخلص من آرائه بشأن ظهور الحضارات : إلى أنها نتيجة استجابة لتحد مصادر ،

لما عن البيئة المادية ، ولما عن الوسط البشري ، أو عن كليهما ؛ في ظل زعامة أقليات مبدعة. وتنهال الحضارات وقماً تعجز المجتمعات عن إبراز استجابة لإبداعية تقوم بها أقليتها المبدعة . ويتطور الحال هذه الأقلية - بعد إصابها بالعمى والقصور - إلى التحول إلى مجرد أقلية مسيطرة . وترد أغلبية المجتمع على تحكيم أقليته ، بدلها (أي أغلبية المجتمع) عن بذل الولاء لهذه الأقلية (التي كانت مبدعة وتقود المجتمع صوب الارتقاء وأصبحت مسيطرة) وتتعد أغلبية المجتمع عن السير وراء أقليته ومحاكاتها في أعمالها . ويتلو تضعف العلاقة بين أقلية المجتمع وأغلبيته ، انهيار وحدة المجتمع الاجتماعية .

فاذا تحلل المجتمع ، انقسم إلى كسور ثلاثة :

أقلية مسيطرة - بروليتاريا داخلية - بروليتاريا خارجية .

ولكل كسر وظيفته في التاريخ الحضاري :

فالأقليات المسيطرة هي التي أنجبت الفلسفات التي ألهمت إنشاء الدول العالمية (الامبراطوريات) .

ونشأت عن البروليتاريات الداخلية : الأديان العليا التي رنت إلى التطور إلى عقائد دينية عالمية مثل الإسلام والمسيحية .

وتولدت عن البروليتاريات الخارجية : عصور البطولة التي هي ملاحم عصابات الحرب من المتبربرين وتتولى الدول العالمية والأديان العالمية وعصور البطولة : ربط الحضارات بعضها إلى البعض الآخر .

ويقتل توينبي من هذا - وفقاً لمنهاجه العام الذي رسمه في مقدمة مجلده الأول - لدراسة طبيعة الدول العالمية ، والعقائد الدينية العالمية . وعصور البطولة ، والاتصال بين الحضارات في حدود الزمان والمكان . ويختتم بحثه كلها بالتحدث عن طالع الحضارة الغربية . ويمثل توينبي صورة جديدة لأسلوب معالجة التاريخ وفقاً لأسس المذهب الوضعي . أي الأسس التي

هذه الفلسفة ؛ تفسير الأحداث التاريخية ، وسير الأجيال من حروب ومجاعات ، وقيام دول وفنائها . ونشوء عروش وسقوطها . . . تفسيراً مستنداً إلى العوامل الاقتصادية المجردة . فكان أن جرّتهم هذه النظرة في تفسير التاريخ ، إلى استخلاص مبدأ الصراع الطبقي الذي يعتبرونه نذير الثورة الاجتماعية .

وعلى أساس الناحيتين المادية والروحانية يعرض توينبي لبدائيات الحضارات وارتقاءاتها وانهارها وتلاقيها في الزمان والمكان . . الخ .

٢ - كيف ولماذا تنبعث الحضارات ؟

يصدف توينبي عن الفكرة القائلة بأن مصر هي أصل جميع الحضارات ، كما لا يقبل الفكرة القائلة بوجود حضارة واحدة هي الحضارة الغربية . ومن بين المجتمعات الحضارية الواحد والعشرين ؛ ثمة خمسة عشر تتصل بصلة البنوة بحضارات سابقة . من ذلك : اتصال حضارة المسيحية الغربية (أي حضارة البلاد التي اعتنقت اللون الغربي من المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية) وحضارة المسيحية الأرثوذكسية (أي حضارة البلاد التي اعتنقت المذهب الأرثوذكسي من المسيحية - بلاد البلقان وروسيا) بصلة البنوة بالمجتمع الهليني (أي اليوناني) ؛ الذي ينتسب بدوره إلى المجتمع المينوي (مركزه كريت) .

وإذا تبعنا المجتمع الإسلامي إلى أصوله ، نجد أنه حصيلة اندماج مجتمعين كانا متميزين في الأصل هما : الإيراني والعربي . وبقائه أثر هذين المجتمعين ، نجد وراءهما مجتمعاً مندرساً يدعى المجتمع السوري ، الذي تفرع بدوره عن المجتمع السومري .

لكن ستة مجتمعات فقط قد انبعثت مباشرة من الحياة البدائية وهي : المصرية - السومرية - المينوية - الصينية - المايانية - الانديانية .

تخلق من التاريخ دراسة لها كيان خاص مشتق من منهاج البحث في العلوم الطبيعية . وتقوم هذه الأسس بدورها على مبدأ توافر علاقات خارجية بين الظواهر . إذ نجد عالم الطبيعة نفسه تجاه حقائق ينغزل بعضها عن البعض الآخر . وتسم هذه الحقائق بالوضوح ؛ وضوحاً يتأني معه عدداً وحساباتها . فإن لم يتمكن المؤرخ من عددها وتقييمها ، يعمد - كما فعل توينبي - إلى تقسيم الظواهر التي يلاقيها في بحثه ، تقسيماً يمكنه من تقييمها . ثم ينتقل من هذا إلى تحديد العلاقات التي تربط بين هذه الحقائق التي استخلصها من دراسة الظواهر . وتعود مجموعة الحقائق التي يرتبط بعضها ببعض الآخر ؛ فتؤلف بينها حقيقة واحدة ترتبط بغيرها من المجموعات أو الحقائق الأخرى التي تنتمي إلى نفس هذه الظواهر بروابط خارجية . فإذا عمد رجل العلم إلى تطبيق هذه الأساليب في بحوثه ، لاقتضى ذلك منه ، الفصل الدقيق الواضح بين حقيقة وأخرى ؛ فلا يتجاوز واحدة منها نطاقها إلى الأخرى .

وتأسيساً على هذا الرأي ؛ يتولى توينبي تقسيم موضوع الدراسة التاريخية إلى عدد من الأقسام المنعزلة بعضها عن البعض الآخر ، قابل للفهم والتحديد يطلق على كل منها اسم « مجتمع » ، ويتسم المجتمع بكونه وحدة كاملة متأسكة . وينظر توينبي إلى حياة المجتمع على أنها حياة طبيعية ، على أنها شيء يقوم على أسس بيولوجية بحتة . فهو يرى في التاريخ مشاهد ، أي شيء يتألف من عدة حقائق يشاهدها المؤرخ ويسجلها . أو عدة ظواهر مرت مروراً عابراً أمام ناظره .

ويرى توينبي أن الأحداث التاريخية جانبين : مادي وروحاني . وهنا يفترق عن غيره من المؤرخين الذين إما يقتصرون على سرد الأحداث التاريخية دون استقصاء دوافعها ، وإما يفسرونها تفسيراً مادياً مثلما يفعل فلاسفة الماركسية الذين ابتكروا فلسفة المادية التاريخية . ومدار

عامرة بالمياه . وطالع الجفاف الطويل الأمد والمتتالي
هذه المراعى ، فجابته سكانها بتحد استجابوا له بطرائق
مختلفة .

تمسك البعض بأرضهم وغيروا عاداتهم ، فابتكروا
نمط الحياة البدوية .

ونقل آخرون مواطنهم صوب الجنوب إلى المناطق
الاستوائية ، متبعين أثر المراعى المرتدة . ومن ثم
احتفظوا بطريقة حياتهم البدائية التي لا يزالون يعيشونها
حتى الآن .

وآخرون ولجوا مستنقعات وغابات دلتا النيل .
فجابوا بذلك التحدى الذى تمثله . وعملوا على تخفيفها ؛
فكان أن أقاموا الحضارة المصرية .

وانبعثت الحضارة السومرية بنمط الطريقة ومن
نفس الأسباب فى دلتا الدجلة والفرات . وانبعثت
الحضارة المايانية فى أمريكا الجنوبية من تحدى غابسة
استوائية ، وانبعثت الحضارة الأتديانية من تحدى هضبة
كثيفة . وانبعثت الحضارة المينوية من تحدى البحر ،
وكان مؤسسوها لاجئين من شواطئ أفريقيا التى أصيبت
بالجفاف ؛ فامتطوا البحر واستقروا فى كريت وغيرها
من جزائر بحر إيجه ، ولم يأتوا فى بدء عهدهم ، من البر
الأقرب فى آسيا وأوروبا .

وصفوة القول ؛ يمكن تفسير قيام الحضارات عند
تويني ، فى الفيض القائل بأن الأحوال الصعبة - أكثر
من السهلة - هى التى تولد هذه الأعمال الخيذة . ويقرب
تويني هذا الغرض إلى حيز الوقائع بفضل التفسيرات
التي يحصل عليها من المواقع التى سبق أن ازدهرت
الحضارة فى ربوعها ، لكنها أخفقت بعد ذلك . ثم كان
أن انكفأت الأرض إلى حالتها الأصلية :

١ - إن ما كان وقتاً ما مشهداً للحضارة المايانية ،
هو فى الوقت الحاضر ، غابسة استوائية .

ولا يمكن أن يعزى قيام الحضارات إلى صفات
معينة فى جنس من الأجناس . إذ لا يمكن أن يرتبط
التفوق الروحى والذهنى بلون البشرة . وتداعى بالمثل ؛
النظرية القائلة بأن توافر ميزات خاصة فى بيئة ، يكفل
انبعاث الحضارة فيها . فهل تعتبر - مثلاً - البيئته
الخاصة التى أتاحتها النيل لمصر ميزة إيجابية ، إليها وحدها
يعزى قيام الحضارة المصرية ؛ هنا تصمد النظرية
للاختبار فى منطقة مجاورة تتوافر فيها الشروط المطلوبة
تلك هى المنطقة الدنيا من وادى الدجلة والفرات . إذ
نجد ظروفًا طبيعية مماثلة ومجتمعاً مماثلاً هو المجتمع
السومرى . لكن النظرية تنهار فى واد أصغر وإن كان
مشاهماً هو وادى الأردن الذى لم يكن يوماً من الأيام
مركزاً لأية حضارة . ولعلها تنهار كذلك فى وادى
السند . كما تنهار تماماً فى وادى نهر نيو جراندى ووادى
نهر كلورادو .

وبالأحرى ؛ لا يمكن اعتبار البيئة هى العامل
الإيجابى الذى جلب الحضارات إلى الوجود . وإن كان
بلا ريب عاملاً عضياً له خطره فى التشكيل الثقافى . إذ
ما يزال هناك عامل لا يمكن تحديده هو - على ما يظهر
كما يقرر توينى - سيكولوجى فى طبيعته . وهو أهم
عوامل انبعث الحضارات أهمية وأشدّها ارتباطاً
بالقضاء والقدر .

هنا يلتجئ توينى إلى استعراض الأساطير الكبرى
التي أودعها الجنس البشرى حكمته ، كما يلتجئ إلى
الأديان . فاستخلص فكرة مدارها أن الإنسان قد حقق
الحضارة ؛ لا نتيجة لمواهب بيولوجية عليا (أى التفوق
العنصرى) أو ثمرة بيئة جغرافية ، ولكنه حققها
استجابة لتحدى مواقف ذى صعوبة خاصة ، استثار
الإنسان ليهذل جهدهما ، لم يبدله من قبل .

فكان السهب الأفراسى (الصحراء الكبرى ،
والصحراء العربية) قبل فجر الحضارة أرض رعى

٢ - ازدهرت الحضارة السندية في سيلان في النصف غير المطر من الجزيرة . لكنه أصبح الآن قاحلاً تماماً .

وتقوم أطلال بصرى وتدمر في واحات صغيرة في الصحراء العربية .

وتدل التماثيل القائمة في جزيرة إيستر - وهي من أقصى الأماكن بعداً في المحيط الهادى - على أنها كانت مركزاً لحضارة بولونيزية .

ونجد أن الأرض « البكر » تبرز استجابات أشد حيوية . من الأرض التي سبق اقتحامها بالفعل . وشغلها مقيمون متحضرون فيسروا المعيشة فيها . كما أن الهزيمة الساحقة الفجائية كنبلة باستشارة الجانب المهزوم لترتيب نظام داره والاستعداد لتحقيق استجابة منتصرة .

وتبدأ الأمثلة المختلفة أن الشعوب التي تشغل مواقع حدود وتتعرض لعدوان متصل ؛ تبدأ استطلاة أشد إشراقاً من جيرانها أصحاب المواقع الخفية . وما برحت طوائف وشعوب تعاني طوالم قرون . صنوفاً مختلفة من النقم أنزلتها بها طوائف وشعوب كانت لها السيادة عليها . وتستجيب - بصفة عامة - الشعوب والطوائف التي أصابها النقم ؛ لتحدى الحرمان من المشاركة في فرص ومزايا معينة ، بإبراز طاقة استثنائية ، وإظهار أهلية غير عادية في الاتجاهات المفتوحة أمامها .

٣ - كيف ولماذا تتقدم الحضارات ؟

يحدث الارتقاء الحضارى - وفقاً لرأى توينبى - وقتما تصبح الاستجابة لتحد معين ؛ لا ناجحة في نفسها فحسب . لكنها تستثير تحدياً إضافياً يقابل بالاستجابة ناجحة .

فكيف يتأتى قياس مثل هذا الارتقاء ؟

هل يقاس وفقاً لسيطرة متزايدة على بيئة المجتمع الخارجية ؟

يجب الأستاذ توينبى عن هذين السؤالين بأن ثمة نوعين من السيطرة المتزايدة :

الأول : سيطرة على البيئة البشرية التي تتخذ عادة شكل غزو الشعوب المجاورة .

الثانى : سيطرة على البيئة المادية ؛ تتكشف عن تحسينات في الأسلوب التكنولوجى المادى .

يبدأ أن التوسع السياسى والحربى أو تحسين الأسلوب الفنى ؛ لا يصير قاعدة مناسبة تكفل قياس الارتقاء الحقيقى للمجتمع . فإن التوسع الحربى هو - عادة - مظهر نزعة حربية ؛ تعتبر بدورها قرينة على تدهور المجتمع . لا ارتقائه .

ولا تبدأ التحسينات التكنولوجية - سواء أكانت زراعية أو صناعية - سوى ارتباطاً قليلاً - أو لا شىء البتة - بينها وبين الارتقاء الصحيح . وحقاً ؛ فقد يرتقى تماماً الأسلوب الفنى وقتما يكون التحضر الفعلى في مرحلة الحطاط . والعكس بالعكس .

أما قوام الارتقاء الحقيقى ؛ فعملية يطلق عليها توينبى كلمة « التسمى » . ويعنى بها التغلب على الحواجز المادية . وتعمل عملية « التسمى » على إطلاق طاقات المجتمع من عقالها . لتستجيب للتحديات التي تبدو بعد ذلك داخل النفس ؛ أكثر منها خارجها . أى أنها روحانية الطابع أعظم منها ماديته .

ولكن ؛ ما هى علاقة المجتمع بالفرد في ظل عملية الارتقاء التي انتهى المؤلف إلى تقرير أن التسمى أساسها ؟ ثمة رأيان شائعان :

الأول : يجعل من المجتمع . مجرد حشد من ذوات هى الأفراد .

الثانى : يعتبر المجتمع كائناً حياً ، وما الأفراد إلا أجزاء منه لا يدركون إلا أعضاء أو خلايا في المجتمع الذى ينتسبون إليه .

وهذا ما لا يرضى عنه توينبى . فإن المجتمع عنده ، نظام للعلاقات بين الأفراد ؛ ولا يتأتى للكائنات البشرية

٤ - وكيف ولماذا تنهار الحضارات ؟

أجمل توينبي طبيعة الانهيار الحضارى فى ثلاث نقاط :

الأولى : إخفاق الطاقة الإبداعية فى الأقلية المبدعة .
وتتحول هذه الأقلية - بعد إخفاقها - إلى أقلية مسيطرة .

الثانية : رد الأغلبية على تحكم الأقلية بسحبها ولاءها والعدول عن محاكاتها .

الثالثة : ضياع وحدة المجتمع الاجتماعية .

وتنصر بعض المذاهب الفكرية على نسبة انهيارات الحضارات إلى عوامل خارجة عن نطاق البشر :

١ - نادى كثيرون بأن سبب انحطاط الحضارة ، انحلال الكون ذاته بسبب قدمه . وهذا ما لا يوافق عليه توينبي مستنداً على آراء الكتاب المحدثين الذين يبعدون عصر « انحلال الكون » إلى مستقبل قصى لا يسهل تصوّره . وهذا يعنى انتفاء تأثيره - كلية - على حضارات ، سواء فى الحاضر أو فى الماضى .

٢ - ينقض توينبي فكرة سبنجلر وغيره القائلة بأن المجتمعات هى كائنات لها صفات التحول الطبيعى من الشباب والنضوج إلى الاضمحلال مثلها فى ذلك مثل مخلوقات الحية . ذلك لأن المجتمع ليس كائناً من هذا النوع .

٣ - نادى آخرون بوجود شىء حتمى من شأنه تعويق سير الوراثة ، الأمر الذى يؤثر على الحضارة وعلى الطبيعة البشرية ، وأنه بعد انقضاء فترة من التحضر لا يتيسر لإنعاش الجنس إلا بفضل سكب « دم جديد همجى » . وهذه فكرة يدحضها توينبي بقوة ، إذ يرى أن لا فضل لجنس على آخر فى انبعاث الحضارة .

٤ - وليس اضمحلال الأسلوب الفنى والتقلص الجغرافى - بفعل الغزو العسكرى الخارجى - مقاييس الانهيارات وعواملها .

أن تحقق وجودها الحقيقى إلا بتفاعلها مع رفاقها . وهنا يكون المجتمع ميدان عمل عدد من الكائنات البشرية . على أن الأفراد هم « مصدر الفعل » . ذلك لأن جميع أسباب الارتقاء تنبعث عن أفراد مبدعين أو أقليات صغيرة من الأفراد . ويكون عملهم من جزئين .

الأول : تحقيق إلهامهم - أو كشفهم - مهما يكن من أمره .

الثانى : هداية المجتمع الذى يتمتعون إليه ، إلى سبيل الحياة الجديدة هذا .

ويتأتى - من الناحية النظرية - حدوث هذه الهداية بطريق أو بآخر :

إما بتعريض الجميع للتجربة الواقعية التى حولت الأفراد إلى مبدعين .

وإما تقليد الناس لمظاهر الهداية الخارجية . وبعبارة أخرى ؛ الهداية بفضل المحاكاة .

ويعتبر الطريق الأخير - من الناحية العملية - هو مجال الاختبار الوحيد المفتوح أمام جميع الأفراد ، أما خلا أقلية بسيطة من الجنس البشرى . وأن المحاكاة هى « طريق مختصر » ؛ لكنه طريق فى وسع عامة الناس جميعاً سلوكه فى إثر زعمائهم ؛ ليحملوا إلى مرتبة الارتقاء .

وظاهر أن الارتقاء - وفقاً لما سبق - يتضمن « تمايزاً » بين أفراد المجتمع الذى يسير فى مرحلة النمو . إذ سترز بعض الأجزاء استجابة ناجحة فى كل مرحلة . وسينجح بعضها فى تتبع خطاها بفضل المحاكاة . وسيفشل بعضها فى تحقيق الإصالة أو المحاكاة على السواء ومن ثم تهاوى . وسيكون ثمة تمايز بين مصائر المجتمعات فواضح أن للمجتمعات المختلفة سمات مختلفة . إذ يتفوق بعضها فى الفن والبعض فى الاستنارة الدينية ، والآخر فى الابتكارات الصناعية . بيد أن غايات الحضارات تماثل فى جوهرها .

هـ - الدول والأديان العالمية

واعتبار الأديان سرطانات تلهم الأنسجة الحية للحضارات . فإن توينبي يؤمن إيماناً لا تشوبه شائبة بدور العقائد الدينية في مجريات التاريخ . ومن رأيه أنه يكمن وراء كل حضارة من الحضارات القائمة في الوقت الحاضر ، نوع من العقيدة الدينية العالمية . وعن طريق الديانة تولدت الحضارة - أصلاً - عن حضارة أقدم منها :

- ١ - فالحضارتان المسيختان الغربية والشرقية ، تولدتا عن الحضارة الهلينية عن طريق العقيدة المسيحية .
- ٢ - وحضارة الشرق الأقصى ، تولدت عن الحضارة الصينية ؛ عن طريق بوذية المهايانا .
- ٣ - والحضارة الهندية تولدت عن الحضارة السندية عن طريق العقيدة الهندوكية .

٤ - والحضارتان الإيرانية والعربية تولدتا عن الحضارة السورية ؛ عن طريق الإسلام . ثم توحدت الحضارتان في حضارة واحدة أطلق عليها توينبي اسم « الحضارة الإسلامية » .

ويخلص توينبي من دراساته لدور الأديان العليا على مسرح تاريخ الحضارات . بأن تاريخ الدين يقوم على الوحدة والارتقاء ، عكس ما يشاهد في تواريخ الحضارات من تعدد وتكرار . ويتبدى هذا التعارض بالنسبة للبعد الزمني . كما يتبدى بالنسبة للبعد المكاني ؛ فإن الأديان الأربعة العليا الحالية (الإسلام - المهايانا البوذية - الهندوكية - المسيحية) يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً أشد كثيراً مما يربط الحضارات المعاصرة بعضها ببعض الآخر . ونجد هذا التعاطف أشد وضوحاً بين المسيحية والبوذية المهايانية ، إذ تشترك الديانتان بوجود إله مخلص يضحى بنفسه فداء للبشر . أما عن الإسلام والهندوكية فإنهما يعكسان كذلك نظرة عميقة لطبيعة الإله ، جعلت للعقيدين معنى ميمراً ورسالة باتت علماً عليهما . إن الإسلام - كما يقول توينبي - قد أعاد

يقرر توينبي أن ثمة ثلاثة أمثلة بارزة للدول العالمية الأولى : تنبثت الدول العالمية بعد انهيار الحضارة ، لا قبلها . وتتولى الدولة العالمية تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعية . ولا يعتبر قيامها بشيراً مهدوء الحال واستقرار أوضاع الجسم الاجتماعي ؛ لما سيأتي فيما بعد من أسباب .

الثاني : تنبثت الدولة العالمية عن الأقلية المسيطرة . والأقلية المسيطرة هي الأقلية الحاكمة بعد أن فقدت طاقتها الإبداعية فخسرت ولاء الجماهير الخكومة وإعجابها .

الثالث : يعتبر انبعاث الدولة العالمية محاولة للم شعث المجتمع إبان التحلل .

فإن أخذت هذه المظاهر معاً ؛ تطالعنا صورة للدول العالمية تبدو لوهلة الأولى مبهمة . فبينما هي ظواهر تحلل اجتماعي ، إذا بها في نفس الوقت محاولات لكبح جماح هذا التحلل ومناوآته .

والدول العالمية يفرضها بناتها ويتقبلها رعاياها دواء شافياً لجميع أوضاع عصر الاضطرابات . وهي - وفقاً للتعبير السيكلوجي - نظام يرنو إلى تحقيق الوفاق الاجتماعي والحفاظ على عاينه . وهي دواء ناجح لداء يتمثل في بيت انقسم على نفسه انقساماً يخصد الجانبين على سواء . والانقسام نوعان :

نوع أفقي : يحدث بين الطبقات التي تصارع بعضها بعضاً . وهذا هو الصراع الطبقي أساس نظريات كارل ماركس ومريديه .

نوع رأسي : يتخذ سبيله بين الدول المتحاربة . وفي عمار عصر الاضطرابات وتحلل الحضارات ، تنبثق الأديان العليا .

ويعيب توينبي على « جييون » المؤرخ الكبير اللقاءه مسئولية انهيار الحضارة الرومانية على المسيحية ،

توكيد وحدانية الله ، في مقابل الضعف البادى في تمسك المسيحية بهذه الحقيقة الجوهرية .

ومخلص توينبي من هذا الى تقرير أن الأديان العليا الأربعة ، مجرد ألوان أربعة لمنهج واحد . ونجده يحمل التعصب الدينى ، وفكرة انزال كل دين عن الآخر ، ويتساءل عن سبب تقبل المسيحية الفكرة اليهودية عن الإله الغيور — وهى فكرة قادت المسيحيين إلى التعصب الأعمى — عوضاً عن فكرة المسيحية الأصلية « الله محبة » . ومن رأيه أن هذه الردة قد كبدت المسيحية خسارة روحية جسيمة . ويعنى هذا أن المسيحية الجديدة قد واءمت بين فكرتين متناقضتين :

الأولى : فكرة البطش وعدم التسامح ، وهى صفة إله اليهود « ياهوى » ومن سماته الغضب والقسوة والغيرة .
الثانية : فكرة المحبة والتسامح التى تقوم عليها دعائم المسيحية الأصلية .

فكان أن ضعف الوازع الدينى وخبا ضياء الدين في نفوس المسيحيين ، فأقبلوا على عبادة نظم شاذة مثل النازية والفاشية وما إليهما ، وانصرفوا إلى ماديات الحياة وتكالبوا على متعها تكالباً أعمى .

٦ — تلاقى الحضارات

تتلاقى الحضارات وتتصادم ، ولهذا أهميته الكبرى في التاريخ البشرى . وليس أدل على أهمية الدور الذى أداه التلاقى بين مختلف الحضارات فى عملية تكوين الأديان العليا ، من استعراض ما قامت به منطقتان صغيرتان نسبياً هما :

أولاً — حوض نهري سيحون وجيحون : إذ كان مسقط رأس البوذية المهايانية على الصورة التى انتشرت بها فى عالم الشرق الأقصى .

ثانياً — سوريا الأصلية : ففيها تبلورت المسيحية فى الشكل الذى انتشرت به فى العالم . كما انبعثت اليهودية

فى سوريا الجنوبية . وإذا اعتبر الحجاز امتداداً لسورياً — صوب الجنوب — لأمكن لإدخال الإسلام فى نطاق العقائد الدينية التى ظهرت فى تلك البقعة .

ففى سوريا ؛ تتلاقى الطرق الآتية من حوض النيل ومن البحر الأبيض المتوسط ومن الأناضول . ومن حوض دجلة والفرات ومن السهوب العربية .

كذلك تتلاقى فى آسيا الوسطى الطرق الآتية من حوض دجلة والفرات عن طريق الهضبة الإيرانية ، وتلك الآتية من الهند عبر المعرات الواقعة فوق جبال هندكوش . ومن الشرق الأقصى عن طريق حوض نهر تاريم . وكذلك الطرق الآتية من السهوب الأوراسية المتاخمة التى أخذت مكان « منطقة بحر متوسط أخرى » وورثت خاصية التوصيل هى الأخرى ؛ وشهد على وجودها فيما مضى بقاياها الماثلة فى بحر قزوين وفى بحر آرال وفى بحيرة بالكاش .

فالدور الذى رسمه القدر — والحالة هذه — لهذين المركزين القويين لحركة التجارة ، وقد أداه كل منهما من واقع الأمر — المرة بعد الأخرى — وذلك فى غضون الخمسة الآلاف أو الستة الآلاف سنة منذ انبعث الحضارات الأولى .

فقد ظلت سوريا فترات متعاقبة ؛ مسرحاً للمصادمات بين الحضارتين : السورية والمصرية ؛ وبين الحضارات : المصرية والحيشية والمينوية (الكريتية) وبين الحضارات : السورية والبابلية والمصرية والهلينية (اليونانية) ؛ وبين الحضارات السورية والمسيحية الأرثوذكسية والمسيحية الغربية . وفى نهاية المطاف ؛ شهدت المنطقة الاتصالات بين الحضارات : العربية والإيرانية والغربية .

وكذلك كان حوض سيحون وجيحون مسرحاً للمصادمات خلال فترات متعاقبة بين الحضارتين : السورية والسندية ؛ وبين الحضارات : السورية والسندية

والهلينية والصينية ؛ وبين : الحضارة السورية ،
وحضارات الشرق الأقصى .

وترتب على تلاقى الحضارات - كما يجرى توينبي -
أن كلا من هاتين المنطقتين الحاملتين للإشعاع الديني ،
قد دخلت في نطاق الدول العالمية التي انتظمت في عدد
من الحضارات المختلفة . وهذا التمازج الفعال - الذي
لا نظير له - بين الحضارات في هاتين المنطقتين ؛ يفسر
التركيز الغير العادي - داخل حدودهما - كمواطن
انبعاث الأديان العليا .

ولقد عرض توينبي في كتابه لطائفة من مظاهر
التلاقى بين الحضارات المختلفة . وأخص بالذكر تلاقى
الحضارة الغربية مع كل من : روسيا - البلقان - الهند
- العالم الإسلامي - اليهود - الشرق الأقصى .

وعنده أنه مهما يكن من أمر النكبات التي حلت
بالعالم الإسلامي في خلال القرن التاسع عشر ، فإنه
ما حل النصف الثاني من القرن العشرين حتى كانت
دار الإسلام سليمة الجوهر ، فلم ينتقص منها سوى
بضع مقاطعات من أطرافها . وأمكن هذا الجوهر انتزاع
نفسه من طوفان الامبريالية البريطانية والفرنسية
والهولندية . وللعالم الإسلامي - في الوقت الحاضر -
أهميته القصوى كمصدر للسلع الأساسية ، وفي طبيعتها
النفط وكمعبر للمواصلات الرئيسية . الأمر الذي يجعله
نقطة الصراع الدولي بين الكتلتين المتنازعتين .

ويعتبر توينبي اليهودية ظاهرة اجتماعية شاذة
بحسبها فضلة متحجرة من حضارة بادت وانقرضت
في كل مظاهرها . ولما فقدت اليهودية صفتها كدولة ،
استثار هذا التحدى اليهود ليبدعوا لأنفسهم طرازاً من
الكيان الطائفي ، استعاضوا داخل نطاقه عن فقدان
دولتهم وبلادهم ؛ بالاحتفاظ بذاتيتهم في صورة
« تشدت » و « انتشار » بين ظهرانى أغلبية أجنبية وفي
ظل حكم أجنبي . وحافظ اليهود على ذاتيتهم بفضل

التخصص في مجالات جديدة من العمل تقوم خاصة على
تنمية مهارة خاصة في شئون التجارة وغيرها من الحرف
الحضرية . ويرى توينبي أنه مهما يكن من أمر التسامح
الذى ما برح الناس في الدول الغربية يبدلون له لليهود
المقيمين بين ظهرانهم ؛ فإن الفرد المسيحي ما برح
يجابه تضامناً وثيقاً - ماسونية - يربط اليهود بعضهم
ببعض . كما يواجه طموحاً يهودياً إلى المطالبة بمزيد من
المزايا التي يسبغها المجتمع الموحد في الغرب - رسمياً -
على جميع أفرادها ؛ بما في ذلك اليهود . لكن اليهود
ليسوا على استعداد - من جانبهم - لمنح غيرهم أية مزايا .
فكان أن أصبح الغربيون يضعون اليهود في منعزل
نفساني ، ويجد اليهودى نفسه - عملياً - منبوذاً بمختلف
الأساليب ، وإن كان المجتمع المسيحي الغربى - من
الوجهة الرسمية - يقرر المساواة بين مواطنيه .

٧ - طوابع الحضارة الغربية

أسفرت أبحاث توينبي عن انهيارات الحضارات
وانحلالها ؛ على أن السبب في كل حالة ، نوع من
الإخفاق في تقرير المصير . ومداره تفريط المجتمع في
حق نفسه بصدوفه عن توجيه إرادته صوب عمل نافع .
ويتمثل هذا التفريط في ترديه في التعلق بنوع من الوثنية
أقامه نفسه لنفسه .

ويطبق توينبي هذا الرأى على المجتمع الغربى .
فيجده قد سلك مسلك الإنسان الضال العاكف على
عبادة بضعة أوثان . إلا أن من بين هذه الأوثان ، وثناً
سادت عبادته الأوثان الأخرى بعد الحربين العالميتين
الأولى والثانية : هذا هو وثن الدولة الإقليمية .

ويعتبر توينبي ظاهرة تقديس الدولة الإقليمية إلى
حد العبادات ؛ بمثابة نذير رهيب للغرب ؛ من ناحيتين :
الأولى : أن هذا التعلق الوثنى بالدولة الإقليمية ،
هو العقيدة الدينية الحقيقية للغالبية العظمى لسكان العالم
المضططع باللصبة الغربية .

الثانية : أن هذه العقيدة الباطلة ، هي السبب في انقضاء أجل ما لا يقل عن الأربع عشرة حضارة - وقد يكون عددها ست عشرة - من الحضارات الإحدى والعشرين .

وحقاً ؛ ما برحت الحرب التي يقتل فيها الأخ أخاه ، ويشند فيها استعمال العنف - وهي نتيجة تتعلق بفكرة الدولة الإقليمية - هي إلى أبعد حد ، أكثر عوامل الفناء شيوعاً .

ويرى توينبي أن أزمة المجتمع الغربي ، روحانية وليست مادية . إذ رغبنا عن بلوغ هذا المجتمع الذروة في تقدمه المادي ، إلا أنه يحس « مجموع روحاني » .

ولإذا كانت النفوس الغربية قد استبدت بها قلق الفراغ الروحي فألزمها بفتح الباب للشياطين مثل النازية والفاشية وما إليها ؛ فإلى متى تحتل العيش بدون عقيدة دينية ؟

هنا يقول توينبي « إن التائهين في بيداء المجتمع الغربي ، قد انحرفوا عن طريق الرب الواحد الحق الذي آمن به أجدادهم . أولئك الذين علمتهم التجربة الواقعية بأن الدول الإقليمية - مثل الكنائس الطائفية - أوثان تجلب عبادتها الحرب ، لا السلام . وهذا ما يجعل التائهين يندفعون صوب التعلق بهدف بديل هو - « النظم السياسية الشاذة » .

ومن رأى توينبي أنه يستحيل توفير حياة اجتماعية للإنسان ، دون كفالة قسط من الحرية الشخصية ومن العدالة الاجتماعية معاً . وتعتبر الحرية الشخصية شرطاً ضرورياً لإنجاز البشر العمل ؛ أياً ما يكون نوعه ، وخيراً كان أم شراً . على حين تعتبر العدالة الاجتماعية قاعدة التعامل الاجتماعي البشري السامية . وإذا تدفع الحرية الشخصية الطليقة أضعف الناس إلى أسوأ منزلة ، لن يتأتى تطبيق العدالة الاجتماعية على علاقتها ، بدون كبت الحرية التي بدونها تنتفي طاقة الإبداع من الطبيعة البشرية .

ومن ثم ؛ تتأرجح جميع النظم الاجتماعية - وفقاً

لتوينبي - في موضع بين هذين الطرفين النظريين . وبطالعنا من قبيل المثال : عنصرا الحرية الشخصية ، والعدالة الاجتماعية . ونجدهما ممتزجين بنسب مختلفة في دستوري الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي الساريين في الوقت الحاضر . ولقد اصطلاح في أنحاء العالم الغربي على تسمية هذا المزيج - أياً ما تكون نسبته بالديمقراطية .

وبالأحرى ؛ أصبح استخدام اصطلاح « الديمقراطية » مجرد شعار من الدخان لإخفاء الصراع الحقيقي بين مبادئ الحرية والمساواة . وكان أن كشف أن التوفيق بين هذين المبدأين المتنازعين يكمن أساساً في مبدأ يتوسطهما هو « الإخاء » . وإذا كان خلاص الإنسان اجتماعياً يعتمد على مقدار من التوفيق بقيض له في إبراز هذا المبدأ السامى إلى عالم الحقيقة والواقع ، سيتبين للإنسان أن حذق السياسيين وتفننهم ، لم يحمله بعيداً ؛ فما برح مبدأ الإخاء بعيداً عن تناول البشر بسبب التعصب الديني والقومي .

ويرى توينبي أن الإنسان المتأثر بالحضارة الغربية قد استجلب على نفسه الكوارث بتكريسه جهوده لزيادة رخائه المادي وحده . فإن قيض له أن يشد الحلاص ؛ يصبح سيده الوحيد ، مشاطرته نتائج جهوده المادية مع غالبية الجنس البشري ؛ تلك التي لم توفق في المجال المادي ، توفيق الإنسان الغربي .

ويخلص توينبي إلى تقرير ضرورة تنظيم العالم على أساس دولي ينتفي منه التعصب القومي . ويتم ذلك بإقامة حكومة عالمية توجه شؤون العالم لمنفعة جميع أجناسه دون تمييز . فإن أبت دول العالم ذلك بحكم حرصها على سيادتها الإقليمية ، يصبح الفناء والدمار نصيبها جميعها .

وعنده أن حل جميع مشاكل العالم يكمن في تطبيق نظام اشتراكي يحصل فيه كل فرد على نصيبه العادل من إنتاج المجتمع في ظل نظام عالمي الطابع وأن يتجه الناس جميعاً إلى خالقهم يلتمسون الهداية والرشاد .

صراع القلب والعقل :

ليس مبعث هذا الصراع القائم بين القلب والعقل - لحسن الحظ - مجهولاً ؛ فقد تبدى في شكل تأثير العلم الغربي الحديث على الأديان العليا، وداهمها في مرحلة من سيرها حين كانت لا تزال تحمل قدرًا من التقاليد القديمة لم تعد لها قيمة من أية وجهة ، حتى ولو لم تكن النظرة العلمية قد ظهرت إلى الوجود .

وعسانا تذكير أنفسنا بأن كلا من الأديان الأربعة العليا الحالية قد واجه لوناً قديماً من النظر العقلي خلال « عهد سابق » من تاريخه ، وأنه قد وفق إلى مصالحته . وما القواعد الدينية المقررة في كل عقيدة عليا ، إلا حصيلة توفيق تم بينها وبين فلسفة دنيوية جابهتها العقيدة الدينية وقت نشوئها ، وألفت نفسها عاجزة عن نبذها أو إنكارها . ذلك لأن هذه المدرسة الفكرية كانت تسيطر على الجو الفكري الذي كانت تعيش فيه أقلية مثقفة في المجتمع ؛ ذلك المجتمع الذي اعتبرته العقيدة الدينية وقتذاك ميدان تبشيرها . فما اللاهوت المسيحي والإسلامي إلا عرضاً للمسيحية والإسلام بأسلوب الفلسفة الهلينية (اليونانية) . كما أن اللاهوت الهندي عرض للعقيدة الدينية الهندوكية بأسلوب الفلسفة السنديية . بينما كانت بوذية المهايانا إحدى مدارس الفلسفة السنديية التي حولت نفسها إلى دين دون أن تزول صفتها في نفس الوقت كفلسفة .

يبد أن هذا لم يكن أول فصول القصة :

فإن المدارس الفلسفية كانت تكون نظاماً فكرياً راسخاً في الوقت الذي عرفتها فيه الأديان العليا إبان نشوئها ؛ فكانت بذلك قوة فكرية دينامية . وفي هذه المرحلة الباكرة من الحياة والنمو والازدهار - وهي مرحلة يمكن مقارنتها بمرحلة نمو العلم الغربي الحديث - جابهت

المدارس الفلسفية الهلينية والسنديية ، العقائد الوثنية التي ورثتها الحضارتان الهلينية والسنديية عن الإنسان الأول . ويبدو للوهلة الأولى كما لو أن هذين الحادتين السابقين قد عادا إلى الظهور :

فإذا كانت البشرية قد أمكنها الصمود لاصطدامين في الماضي بين الدين والعقل ، أفلا يتيسر التنبؤ بخروجها سليمة من الاصطدام الخالي ؟

مدار الإجابة ؛ عدم نشوء مشكلة الصراع بين العقل والدين في الاصطدامين السابقين ، بينما لقيت هذه المشكلة في الاصطدام الأخير حلا كان من قوة الأثر في أهداف عصره وبيئته ، بحيث عاش ليغدو لب المشكلة التي تواجه عالم القرن العشرين الذي طبعه الغرب بطابعه .

لم تنشأ مشكلة التوفيق بين القلب والعقل عندما حدث الاصطدام بين فلسفة بارعة ووثنية موروثة ؛ ذلك لانعدام العلة التي تدفع الفريقين إلى الاصطدام . فإن العمل - لا الإيمان - هو لباب الدين البدائي . ولا تتوقف المشاركة في الدين على قبول العقيدة ، لكنها تتوقف على المشاركة في ممارسة الطقوس الدينية . وما مزاولة الطقوس الدينية في الدين البدائي غاية في ذاتها . ولا يعرض للمزاولين لتلك الطقوس أن يتطلعوا إلى ما وراءها ، بحثاً عن الحقيقة التي تحملها تلك الطقوس بين طياتها . وبكلمة أوضح ؛ لا تحمل هذه الطقوس في الدين البدائي أي معنى سوى الإيمان بالأثر العملي الذي يحدثه أداؤها على الوجه الصحيح .

وعلى هذا ؛ فإن قام فلاسفة في ظل هذا الوضع الديني البدائي وأخذوا على عاتقهم وضع الخطوط العامة التي تحدد البيئة البشرية على هدى قواعد تقوم على العقل ، تدمغ أمراً بأنه « حق » وآخر بأنه « زائف » ؛ إن حدث هذا ، فلن يقع صدام بين العقل والدين ، طالما بقى الفيلسوف قائماً بواجباته الدينية المتوارثة .

وليس ثمة في فلسفته ما يمنعه عن القيام بها ، نظراً لأن هذه الطقوس الموروثة خالية من أى شيء يتعارض مع أية فلسفة .

وهكذا ؛ واجهت الفلسفة والدين البدائي أحدهما الآخر ، دون أن يتصادما . لكن انبعث وضع جديد ، حالما ظهرت الأديان العليا إلى الوجود . وحقاً إن الأديان العليا قد ساقطت أمامها - وحملت معها - مجموعة ضخمة من الطقوس الموروثة التي كانت شائعة في المجتمعات التي شهدت النشأة الأولى لهذه العقائد الجديدة إلا أن هذا الزيد لم يكن جوهرها بالطبع . والطابع الجديد المميز لهذه الأديان العليا ؛ أنها طالبت أتباعها بالولاء لها ، على أساس تلقي أنبيائها الوحي بأنفسهم من لدن الله الكريم ، وعرض الأنبياء ما يوحي إليهم على أنه تعبير عن حقائق .

وأياً ما تكون الحال ؛ أصبحت « الحقيقة » مجالاً ذهنياً تختلف فيه الآراء . فهناك سلطاناتان مستقلتان أحدهما عن الآخر :

ويطالب السلطاناتان كلاهما بالقوامة على ميدان نشاط الفكر بأسره . وبالتالي ؛ استحال على « العقل » و « الوحي » أن يعيشا بسلام جنباً إلى جنب ، على غرار ما حدث قبلئذ من تكافل ودى متبادل بين العقل والطقوس الدينية .

وظاهر أنه قد أصبح للحقيقة أسلوبان فكريان يدعى كل لنفسه الحق المطلق والمشروعية الجارفة ، ولكن يجافى أحدهما الآخر . ولا نجد إزاء هذا الموقف الأليم . إلا بديلين فحسب :

الأول : أن يتمكن أسلوبا الحقيقة - اللذان يقومان جنباً إلى جنب - من التوفيق فيما بينهما .

الثاني : أو أن يضارع أحدهما الآخر حتى يصصره ، فيتم له إخراج خصمه من الميدان .

وقد أمكن الفريقان المواءمة بينهما سلمياً عندما تلاقت الفلسفتان السنديّة واليونانية مع الديانات المسيحية

والإسلامية والبوذية والهندوكية . وفي هذه المواءمة ؛ ارتضت الفلسفة - ضمناً - إرجاء توجيه النقد العقلي لما يتلقاه الأنبياء من وحي ، وذلك مقابل السماح للفلسفة بأن تعيد تشكيل رسالات الأنبياء في أسلوب جديد هو أسلوب « السوفسطائيين » .

ولسنا نشك في إخلاص الفريقين كليهما في تقبل هذا الحل الوسط . ولكننا نرى أنه ليس حلاً حقيقياً لمشكلة العلاقة بين الحقيقة القائمة على الفهم ، والحقيقة القائمة على الوحي . وهذا الذي سمي بالتوفيق بين نوعي الحقيقة المائل في أسلوب عقلي جديد دعى بـ « اللاهوت » يعدو أن يكون كلاماً . وأثبتت الصيغ التي تنادى بها المعتقدات ، أنها لن تستطيع أن تدوم ، لأنها تركت المعنى المهم للحقيقة ، على غموضه الذي ألقته عليه .

وأصبح مقدرراً للصراع أن ينشب مرة أخرى عاجلاً أو آجلاً ، نتيجة للحل الوسط الذي وصفناه . فإن فرض وصيغت حقيقة الوحي في أسلوب الحقائق العلمية ، فإن رجال العلم لن يطبقوا حبس أنفسهم عن توجيه النقد لجماع مذهب يسبغ على نفسه صفة الحقيقة العلمية . ومن ناحية أخرى ؛ فإن المسيحية إذا ما استطاعت يوماً أن تصوغ مذهبها بأسلوب النظر العقلي ، فإنها لن تتحرج عن المطالبة بالهيمنة على ميادين المعرفة التي هي المجال الشرعي للعقل .

وفي ضوء ما ذكرنا : نرى أن انتصار العلم على الدين انتصاراً ساحقاً ، كارثة على العقل والدين جميعاً . فإن كلا من الدين والعقل ، ملكة جوهرية من ملكات الطبيعة البشرية . والحق ؛ أن السيطرة على الطبيعة غير البشرية التي منحها العلم للإنسانية ، هي أقل للإنسان أهمية - إلى أقصى الحدود - من أهمية علاقاته بنفسه وبأخوانه البشر وصلاته بالله . على أن ما حققه الإنسان من مآثر فكرية وتكنولوجية ، لها أهميتها لشخصه ، لا في حد ذاتها ؛ وإنما بقدر ما ساقته إلى مجابهة القضايا

المعنوية ، ومصارعتها . وبغير ذلك ، لعله مضمي في طريقه معرضاً عنها . وعلى هذا ؛ فقد أثار العلم الحديث قضايا معنوية بالغة الأهمية ، ولكن العلم الحديث لم يشارك في إيجاد حلول لها ؛ وما كان في وسعه أن يفعلها . والواقع أن أهم الأسئلة التي ينبغي على الإنسان أن يجيب عنها ، ليس للعلم فيها قول .

هنا يتضح لنا ما هو المطلوب من الدين :

إن عليه أن ينزل للعلم عن كل فرع من فروع المعرفة العقلية ومنها تلك التي اصططلحت التقاليد على أنها داخلية في اختصاصه ، واستطاع العلم أن يضمها إلى حوزته . ذلك لأن السلطان التقليدي الذي تمتع به الدين على ميادين المعرفة ، كان عرضاً تاريخياً . وقد ربح الدين كلما تخلى عن سلطانه القديم على ميادين المعرفة ؛ فإن معالجتها لم تكن أصلاً جزءاً من واجباته ، ومدارها توجيه الإنسان صوب غايته الحقيقية وهي عبادة الله ودخوله ملكوته تعالى . وبهذا كسب الدين - دون شك - بتنازله للعلم عن ميادين فكرية مثل الفلك وعلم الحياة (البيولوجية) وغيرهما من ميادين المعرفة التي سردناها فيما سبق . بل إن نزول الدين للعلم عن ميدان « علم النفس » ، قد يكون مفيداً للدين بقدر ما هو مؤلم له . لأن اللاهوت المسيحي قد تخلص بذلك من طائفة من تلك الغيبات التي تمثل الآلهة في طباع البشر . وقد ثبت في الماضي أنها كانت أمتع حاجز قام بين النفس الإنسانية وخالقها .

فإذا استطاع العلم أن يفعل ذلك ؛ لأثبت - حقاً - أنه بدلا من أن ينزع النفس البشرية من الله ، قد دفع بها خطوة إلى الأمام تقربها من بلوغ غايتها الأبدية البعيدة .

ولو أمكن للدين والعلم - كلاهما - أن يتلاقيا في المجالات التي خصت كلا منهما ؛ بحيث يكون التواضع حيث ينبغي ، والثقة بالنفس حيث تجب ؛ لو تم هذا ،

لربما وجد العلم والدين أنفسهما في النهاية ، وقد التقيا عند صيغة تمهد لإعادة التوفيق بينهما . إلا أن الشعور الطيب وحده لا يغني عن السعي ؛ فإذا أراد كل من الدين والعلم تحقيق عودة التوفيق بينهما ، فإن عليهما البحث في سبيل هذه الغاية عن جهد مشترك .

وقد عرف العلم والدين ذلك في الماضي عندما تصادمت المسيحية بالفلسفة الهلينية واصطدمت العقيدة الهندوكية بالفلسفة السنديية . لكن الفريقين المتصادمين وفقاً إلى حل سلمى أوقف الصراع بينهما ، مداره لإضفاء تعبير لاهوتي على الطقوس الدينية ، واستخدام التعبيرات الفلسفية في سرد الأساطير . بيد أن التوفيق بين الفلسفة والدين ، قام على تشخيص فاسد للعلاقة بين الحقيقة الروحية والحقيقة العقلية ؛ وجاء ذلك من افتراض خاطئ بإمكان صياغة الحقيقة الروحية في عبارات فلسفية وهذا ما يدفعنا في عالم القرن العشرين الغربي الطابع ، إلى بذل النصح للقلب والعقل بالحذر من التردى في مثل هذه التجربة التي لن يكتب لها النجاح في النهاية .

وحقاً ؛ إن افترضنا اطراح اللاهوت الموروث للأديان العليا الحالية . وأن يحل محلها لاهوت مستحدث يعبر عنه بمصطلحات العلم الغربي الحديث ؛ لما كان نجاح هذا العمل الجريئ إلا مجرد تكرار لخطأ سابق . وتفسير ذلك أن اللاهوت المصاغ صياغة علمية (بمفروض تصور حدوثه) سيثبت قصوره وفناؤه ؛ على طول المدى . مثله مثل ضروب اللاهوت التي صيغت من قبل صياغة فلسفية فأصبحت وقت كتابة هذه السطور تتدلى كأحجار الرجم حول أعناق البوذيين والهندوكيين والمسيحيين والمسلمين . إن الصيغة العلمية قاصرة ؛ لأن لغة الفكر أضعف من أن تنقل فرائد النفس . وهذه الصيغة العلمية فانية ؛ لأن إحدى مزايا البحث العقلي أنه دائم التحول ، وأنه يطرح جانباً النتائج التي سبق أن توصل إليها .

إذن ؛ ما الذى ينبغى أن يتعلمه القلب والعقل للتوفيق بينهما ، مسترشدين بإخفاقهما فى الماضى فى الوصول إلى صيغة تجمع بينهما فى صورة لاهوت ؟

إن العقل الغربى ما زال - حتى كتابة هذه السطور - مأخوذاً بالانتصارات المتوالية التى حققها العلوم الطبيعية والتى توجت حديثاً بالانتصار الرائع ، ألا وهو تحطيم تركيب الذرة .

ولكن ؛ إن صح القول بأن ميلاً واحداً يقطعها الإنسان فى طريق سيطرته على الطبيعة غير البشرية ، لا يعدل فى أهميته للإنسان ، بوصة واحدة يحرزها طريق تعزيز طاقته على التعامل مع ذاته ومع رفاقه ومع الله . إذا صح هذا ؛ لاتضح أن أعظم مآثر الإنسان فى القرن العشرين لميلاد المسيح وأبهر أعماله - إذا قيست بالماضى - مداره فتح أرض جديدة فى ميدان النفوذ إلى حقيقة الطبيعة البشرية .

ولقد كان ولوج الفكر الغربى - فجأة - ميدان علم النفس ؛ أحد النتائج الفرعية للحربين العالميتين الماضيتين اللتين استخدمت فيهما أسلحة قديمة بإحداث نتائج مدمرة هزت النفس البشرية . وقد أمكن الفكر الغربى بفضل التجربة الإكلينيكية التى لم تسبق من قبل ، استبانة أعماق النفس والإحاطة بخفايا الشعور الباطن . فكان أن أحرز فكرة جديدة عن نفسه : باعتباره حارساً يهيمن على هذه اللجة النفسية التى لا يسر غورها .

ويمكن تشبيه الشعور الباطن بطفل أو بهمجى . بل بخيوان وحشى . إلا أنه - كذلك وفى نفس الوقت - أشد من الشعور فطنة وأكثر أمانة وأقل منه تعرضاً للخطأ . إن الشعور الباطن عمل من أعمال الخالق الثابتة الكاملة ، أقامها جل شأنه لتكون « مراكز انتظار » . أما الشخصية البشرية الشعورية ؛ فإنها - أيداً - غير مكتملة النمو . إذ تقرب دواماً إلى كائن أعلى منها بما لا يقاس . فهو الكائن الأعلى ، خالق

هاتين الأداتين المختلفتين - وإن كانتا متلازمتين - المعبرتين للنفس البشرية : الشعور واللاشعور . وإن كان قد أتيح للعقل الغربى الحديث ، أن يكشف اللاشعور (الشعور الباطن) ليرى فيه - فقط - مادة جديدة لعبادة الوثنية ؛ فإنه يكون بذلك قد أقام بينه وبين الله حاجزاً جديداً ، عوضاً عن اغتنامه فرصة جديدة تزيد من الله قرباً . ولأنها - دون شك - لفرصة جديدة للعلم والدين ، أجدر بهما أن ينهزاها معاً لتحقيق مزيد من القرب من الله . ويتأتى ذلك بأن يتوفرا معاً على تفهم مخلوق الله المتغاير - أى النفس - فى أعماق لاشعورها ، وفى سلوكها الشعورى ؛ على السواء . فإن أتى ذلك ؛ فأى كسب يناله العلم والدين جزاء وفاقاً لهذا الجهد المشترك ؟

حقاً ؛ إن اجزاء سيكون رائعاً . فإن اللاشعور - لا العقل - هو أداة الإنسان ووسيلته إلى حياته الروحية . لأنها ينبوع الشعر والموسيقى والفنون المرئية ، وهى السبيل الذى تسلكه النفس إلى الاتحاد مع الله . إن الهدف الأول لهذه الرحلة الفاتنة التى ترتادها النفس - أن تتغلغل بعيداً فى نبضات القلب . فإن للقلب عللاً خاصة به ، لا يدركها العقل .

والهدف الثانى للنفس البشرية من هذه الرحلة - أن تكشف عن طبيعة الاختلاف بين الحقيقة المطابقة للفعل والحقيقة التى يدركها الحس ، وتتعرف عليها البديهة . ومبعث الخلاف : إيمان كل من الحقيقتين - وحدها - بأنها تملك الحقيقة الأزلية .

والهدف الثالث : محاولة العثور على القاعدة الأساسية للحقيقة الأزلية . تلك القاعدة التى ينبغى أن تقوم عليها : الحقيقة العقلية ، والحقيقة الحدسية .

والهدف الأخير للنفس البشرية فى هذه الرحلة الروحية - أنها بوصولها إلى الصخرة القابعة فى أعماق عالم النفس ، يتأتى لها أن تبلغ مزيداً من الإلهام الكامل بالله القيوم :

الثانية : من ناحية انتفاء روح المنطق منه ، وهذا ما يذبده العقل .

وعلى العكس من ذلك ؛ يرى العقل . اللاشعور متعالماً لا قلب له ؛ اشترى معجزة السيطرة على الطبيعة بثمان قوامه خيانة النفس . إن اللاشعور قد جعل رؤياه للإله تتضاءل وتفتني في وضوح النهار العادي .

على أن العقل - بالطبع - ليس عدواً لله ؛ مثلما أن الشعور الباطن (أي اللاشعور) ليس في الحقيقة خارج نطاق الطبيعة . إن العقل واللاشعور - كلاهما - من عمل الله ، ولكل منهما ميدانه وعمله المقسوم له . ولا يقتضى الأمر أن يشهر أحدهما بالآخر ؛ إن صدقا عن العدوان .

وللأسف الشديد ؛ يتجاهل علماء اللاهوت - مخلوص نية - التحذير القائل « إن الله لن يرضيه أن يمنح شعبه الخلاص عن طريق الجدل » . وهذا ما ترددده الأناجيل بقولها « كابدوا أيها الأطفال الصغار ولا تمنعوهم إن صدوكم عن القدوم إلى ، لأن هذا طريق ملكوت السماء . . . ولن تدخلوا ملكوت السماء حتى تؤمنوا وتصبحوا كما لو كنتم أطفالاً صغاراً » .

والحق ؛ أن اللاشعور - من وجهة نظر العقل - مخلوق يشبه الطفل من ناحيتين :

الأولى : من ناحية أنه في بساطة تفكيره يتمشى مع الله ، ويستجيب إليه تعالى . وهذا أمر يعجز العقل عن مجاراته .



حركة القلب والدم في الحيوان لوليم هارفي

بمسلم
الدكتور بول غليوبنخي

ونحن نجهل هل سمح لهارفي بمشاهدة عملية التشریح والاشراك فيها ، ومهما يكن فقد فاز من تلك المدرسة بدرجة بكالوريوس في الآداب B. A. سنة ١٥٩٧ . ويرجح أن المدرسة ثقافته تثقيفاً عاماً وجعلته واسع الإلمام باللغتين اليونانية واللاتينية وبمبادئ الجدل الفلسفي والفيزيقا .

ثم غادر وليم هارفي كمبردج واتجه إلى بادوا بإيطاليا لدراسة الطب ، ولا شك أن شهرة مدرستها الطبية - التي لمع فيها فيزيالوس العظيم ومن بعده فابريسيوس - هي التي جذبتة إلى تلك المدينة . ولا شك أيضاً في أن عبقرية فابريسيوس كانت من حوافر هارفي على الاهتمام بالتشریح الذي أصبح فيه بإرشاده خبيراً . وقد أزعج هارفي في مؤلفه عن حركات القلب الثناء والتعظيم إلى أستاذه فابريسيوس .

وفيما كان هارفي يدرس الطب في بادوا ، كان فابريسيوس يستكمل معلوماته عن صمامات الأوردة التي كان سيلغبيوس - أستاذ فيزيالوس في باريس - قد وصفها منذ زمن . إلا أن فابريسيوس كشف عنها من جديد سنة ١٥٧٤ . وقد أشار هارفي بلباقة إلى أن

تعد رسالة « حركة القلب والدم في الحيوان » لوليم هارفي نقطة تحول خطيرة في تطوير الفكر الطبي ، وهذه الرسالة جديرة بترجمة مستفيضة ، غير أن طولها لا يلائم حجم هذه السلسلة . لذلك فقد اختصرنا منها بعض الأجزاء وأبقينا على أجزاء أخرى ، محاولين التبسيط في الترجمة تنكياً بالقارئ عن التوغل في أصلها العسير ، فهو يتسم بالتركيز ، والتعقيد في الكتابة وفي تشابك الحجج ، وصعوبة استخلاص السهل المفيد .

* * *

ولد وليم هارفي سنة ١٥٧٨ وكان أكبر أبناء توماس هارفي من أعيان فولكستون بولاية كنت . بدأ دراسته في مدرسة كنتربري الابتدائية Grammar school وفي سنة ١٥٩٣ انتقل إلى كلية كايوس بكمبردج (القسم الداخلي) . وكان المكتو كايوس - مؤسس المدرسة ومديرها - هو الذي أدخل في إنجلترا الدراسة العملية للتشریح ودراسة اللغة اليونانية . وقد استطاع بنفوذه أن يظفر لمدرسته بترخيص يسمح ذا كل عام بتشریح جثتين من أجساد من نفدت فيهم أحكام الإعدام .

وقد رافق دوق لينوكس في رحلاته من سنة ١٦٢٩ إلى سنة ١٦٣٢ كما رافق الملك شارل الأول إلى اسكتلنده سنة ١٦٣٣ .

ونستطيع أن نعد سنة ١٦٢٨ سنة القمّة في حياة هارفي العلمية إذ ظهرت في خلالها في مدينة فرانكفورت أم ماين رسالته باللاتينية عن الدورة وعنوانها :

Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus

أي : « دراسة تشريحية تحليلية لحركة القلب والدم في الحيوان » .

وقد زعم الإيطاليون أن سيزالينو Cesalpino (١٥٢٤ - ١٦٠٣) أستاذ الطب في بيزا سبق هارفي في الكشف عن الدورة الدموية ما بين سنة ١٥٧١ وسنة ١٥٩٣ (أي قبل هارفي الذي لم يعلن عن هذا الكشف إلا في سنة ١٦١٦) . والحقيقة أن سيزالينو كان قد وصف الدورة الصغيرة أي الرئوية ، غير أنه لم يصل إلى معرفة جلية للدورة الكبرى في الجسم بأجمعه ، ومن المحتمل أن يكون هارفي قد وقف على شيء من نظريات سيزالينو عندما كان طالباً في بادوا ، وإن كان قد أكد في الفصل الأول من مؤلفه أنه حاول الكشف عن حركات القلب ووظائفه ، بالملاحظة المباشرة لا بالاعتماد على كتابات سواه (وربما يكون لنا أن نشك في ذلك كما سنرى فيما بعد) وأنه قد عمد ، لبلوغ تلك الغاية ، إلى تشریح الحيوانات وإلى تجارب على الأوعية الدموية في عدد من الحيوانات الحية التي ترى قلوبها بالعين المجردة ، وذلك بالإضافة إلى حيوانات أصغر استعان في ملاحظة قلوبها بعدسة مكبرة ، وأنه عزز برهانه بتشريح الجثث البشرية . ولقد كان هارفي مشرحاً بارعاً .

ويلاحظ أن هارفي قد شغلته مسألة الدورة وقتاً طويلاً قبل نشر مؤلفه ، إذ أنه يبدو - في الجزء الثاني

فابريسيوس لم يفهم وظيفة الصمامات على حقيقتها إذ ظن أن الغرض منها هو منع الإفراط في تمدد الأوعية كلما جرى الدم من الأوردة الكبيرة إلى الأوردة الصغيرة ، وأن الشرايين في غنى عن تلك الصمامات لأن الدم فيها في حالة مد وجزر دائبين ، هذا بينما فطن هارفي إلى أن وظيفة الصمامات هي الحيلولة دون ارتداد الدم الوريدي وأنها على ذلك عامل هام في دورة الدم .

وقد نال هارفي سنة ١٦٠٢ - بعد أن أقام خمس سنوات في بادوا - شهادة « دكتوراه في الطب » تميز له مزاولة فنون الطب وتعليمها في كل بلد وفي كل مركز من مراكز العلم . ويبدو أن الدكتور الجديد نال إعجاب أساتذته فقد جاء في شهادته : « . . . لقد أجاب في أثناء امتحانه لإجابة تدل على البراعة وقوة الذاكرة والعلم إلى حد يجاوز كثيراً الآمال الكبيرة التي كان المتحنون قد وضعوها فيه » .

وعند عودة هارفي إلى إنجلترا في تلك السنة نفسها نال - بالإضافة إلى شهادته السابقة الذكر - درجة الدكتوراه في الطب من جامعة كمبردج . وبعد سنتين أي في سنة ١٦٠٤ ، استقر في لندن وتزوج من كريمة لانسلوت براون طبيب الملكة الزاويث والملك جيمس الأول ، ولم ينجب منها أطفالاً . وانتخب زميلاً بكلية الأطباء سنة ١٦٠٧ وطبيباً لمستشفى القديس بارتولوميو سنة ١٦٠٩ وفي سنة ١٦١٥ عين محاضراً « لومليا » Lumleian lecturer تحت رعاية كلية الأطباء الملكية ، وتلك الوظيفة المشرفة للغاية ، ظل يشغلها حتى سنة ١٦٥٦ حينما استقال منها .

وفي عام ١٦١٧ عين طبيباً عرضياً extraordinary للملك جيمس الأول . فلما توفي جيمس عينه نجله شارل الأول طبيباً اعتيادياً لأسرة الملك . وإضافة إلى هذه المهمة كان هارفي طبيباً لطائفة من أسر النبلاء ، ومن مشاهير مرضاه فرنسيس باكون الذي لم يحز إعجاب هارفي .

في الواقع عن سعة صدر وواقعية في التفكير ، وكانت هاتان الصفتان نادرتان في ذلك الزمان الذي كان فيه السير توماس براون (١٦٠٥ - ١٦٨٢) - المشهور بعدم تعصبه الديني - يؤكد إيمانه بالسحر .

وقد ترتب على صداقة هارفي للعرش أن حامت حوله ، بحق ، في أوائل الحرب الأهلية سنة ١٦٤٢ ، شبهات ولأثته للملكية ، فدخل عليه فوج من الثوار سرقوا أمتعته وبعثوا مذكراته في التشريح وفي تطور الحشرات وفي التشريح المقارن .

وفي سنة ١٦٤٥ انتخب مديراً لكلية مرتون في أكسفورد ولكنه - بسبب الحرب الأهلية التي شنها كرومويل ضد الملكية - لم يحتفظ بهذا المنصب أكثر من سنة واحدة ، ثم انسحب تدريجياً من الحياة العامة : ومما زاد في اعتكافه إصابته بالتهقرس :

وانشغل في أثناء ذلك الاعتكاف بتحضير رسالته عن توالد الحيوانات de generatione التي نشرت في سنة ١٦٥١ والتي عبر فيها عن فكرة خاطئة في التلقيح ، فحواها أن تلقيح البويضة حدث غير جسماني شبيه بتمغنط الحديد ، غير أن هذا المؤلف قد أطاح بالنظرية القديمة القائلة بانبعاث الحياة من التعفن . وقد أهدي هارفي - دون أن يذكر اسمه - كلية الأطباء الملكية بلندن هدية ثمينة تتكون من مكتبة زاخرة بالمؤلفات ومتحف لغرائب الأشياء ومجموعة من الآلات الجراحية ، غير أن اسم المهدي ما لبث أن عرف قبل الانتهاء من بناء الكلية ، فأمرت بإقامة تمثال تذكاري له . ولم تكتف بهذا التكريم فقد اختارته رئيساً لها سنة ١٦٥٤ . فاعتذر لكبر سنه ولإصابته بالتهقرس وتوالت عليه نوبات هذا المرض حتى قضى نحبه سنة ١٦٥٧ على إثر تزيف في المخ ودفن بمقبرة أسرته في هامستد بولاية إسكس :

وقد كان ذا خلق قويم جدير بما نال من منزلة رفيعة . وكان مرح الطباع صادق القول نظيف السيرة

من مذكراته التي يحتفظ بها الآن المتحف البريطاني - أنه عرف الدورة منذ سنة ١٦١٦ عندما كانت سنة ٣٧ سنة ، أي قبل نشر مؤلفه الذي نحن بصدده باثنتي عشرة سنة . ولا غرو أن شهرة هارفي تدهورت إلى حد ما بعد نشر مؤلفه ، ذلك أن الكثيرين من أديباء التفكير قد هاجموا . غير أن القدر شاء أن يعوضه خيراً في حياته عن تلك الهجمات : فقد اعترف الجميع بعد ذلك بصحة كشفه .

وقد اهتم هارفي أيضاً بالتشريح المرضي وهذا منذ بدء دراسته بمدينة بادوا إلى حين وفاته ، وقد نشر (كيل) تقارير عن ٦٣ صفة تشريحية مرضية أجراها هارفي بنفسه . منها تشريح أجساد أخته ووالده والكثيرين من أصدقائه . الأمر الذي يشير إلى أنه لم توجد في هذا الوقت في إنجلترا أي معارضة لإجراء الصفات التشريحية .

وتدل تقاريره على استعماله طريقة صحيحة دقيقة في التشريح وعلى محاولته ربط شكل الأحشاء بالحالة المرضية ، وهذا ما يستدل عليه أيضاً من خطابه إلى ريبولان (انظر فيما بعد) . غير أن أمراض الصمامات فاته وأن تفسيراته اصطبغت دائماً بالنظريات القديمة المستندة إلى الحرارة والرطوبة والأخلاط وهي النظريات الموروثة من جالينوس أو من أرسطو . وأن بعض نظرياته الفسيولوجية كانت خاطئة مثل قوله « إن البرئة هي التي توسع الصدر بحركة ذاتية » جرياً على ما كان يعتقد في ذلك العهد .

ومن الحوادث التي تذكر في هذا المقام : ونحن نعرض لطريقة تفكير هارفي : ما حدث في قضية ساحرات لانكاشير سنة ١٦٦٤ : فقد طلب إليه أن يتفحص أجسام سبع ساحرات ممن أفلتن من الإعدام وأدى تقريره إلى تبرئة أربع منهن . ويبدو لنا مسلك هارفي في تلك القضية مسلكاً طبيعياً ، غير أنه يتم

الطب في أوروبا قبل النهضة

كان الطب في القرن الرابع عشر الميلادي ما يزال كما تركه جالينوس في القرن الثاني ، لم يكتب سوى ملاحظات علماء العرب من أمثال ابن سينا وابن رشد والمجوسى والرازى . وكانت سلطة جالينوس تحوطه بسياجها فتحول دون دخول أى ضوء خارجى إلى هذا الحرم . وكان يعزز هذا السياج سلطان الكنيسة التى تبنت نظريات جالينوس لموافقها تعاليمها الخاصة بالتوحيد والروح ، فلم تدع أى عالم لاحق يمس تلك النظريات بتعديل . كما أن علماء العرب مع ما أضافوه من الملاحظات الأكلينيكية الباهرة ومن التحسينات فى العلاج الجراحى - لم يحاولوا نقد تعاليم العملاقين الإغريقين النظرية وإنما اكتفوا فى التشريح بما كان فى كتاباتهما لعدم السماح لهم بإجراء أية عملية تشريحية . وبذلك أصبحت الأوصاف الموروثة عن جالينوس وأبقراط أشبه بالعقائد الدينية عند جمهرة أطباء العرب باستثناء نفر معدود منهم كابن النفيس ، حاولوا - فى جرأة بالغة - ولكن فى تحفظ شديد أيضاً - أن ينكروا بعض مضمون ذلك التراث .

وقد اتسمت تلك الحقبة الطويلة الممتدة بين جالينوس والقرن الرابع عشر بركود التفكير العلمى وبالكبرياء السفسطى وبالتمسك بحرفية المؤلفات القديمة وجمود الاتجاه المدرسى . إلا أن صحوة النهضة أخذت تدب فى تفكيرهم منذ القرن الثالث عشر بفضل عوامل عدة محلية وعمومية .

فمن الأولى :

.. دخول علماء العرب صقلية وإنشاء الجامعات

فيها وفى جنوب إيطاليا ثم فى بادوا وبولونيا .

.. وجود جماعات من المترجمين فى طليطلة بأسبانيا

وفى صقلية .

عف اليد لم يدفعه دافع دنىء ولم ينل أحداً بأذى ولم يتملكه زهو أو غرور . أما الذين عادوه أو هاجموه فقد جاوبهم بأدب وعف عن قوارص الكلم التى قدفوه بها . بل بلغت به دماثة الخلق أن كالم المديح وهو يدحض حججهم . وكان حديثه سهلاً منظماً ممتعاً . وكان اطلاعه واسعاً لا فى الطب فحسب بل كذلك فى التاريخ الحديث والقديم والعلوم السياسية . وكان يستمتع بقراءة الشعراء القدامى ، لا سيما فيرجيل ، بل كانت تستبد به النشوة من قصائد فيرجيل حتى ليطرح الكتاب من يديه ويطلق صيحات الإعجاب بما قرأ وينتفض من شدة الإفعال . وكان محباً لأسرته يحنو عليهم ويعيش معهم فى وئام . وقضى السنوات العشرين الأخيرة من عمره تاركاً لإدارة شؤنه المادية إلى أخيه (إلياب) . وكان لإخوته من التجار الناجحين . أما عقيدته الدينية فكانت قوية وعملية . لم يدع فرصة فى كتاباته عن التوالد إلا عبر فيها عن إيمانه بقدره الله الشاملة وبتأثيرها المباشر على سير شئون الكون . وآمن كما آمن الفلاسفة القدامى بوجود ذهن محرك أعلى يهيمن على الوجود .

أما عن هيئته فقد وصفه «أوبرى» بأنه كان قصير القامة مستدير الوجه تضرب بشرته إلى لون الزيتون ، ذا عينين صغيرتين سوداوين تشعان حيوية ، وشعر أسود فاحم اشتعل شيباً قبل أن تدركه المنية بعشرين عاماً . وكان سريع الانفعال ، يحل فى ميعة الشباب خنجراً يمتشق له لأنفه الأسباب . فلما تقدمت به السنون واشتد وطأ الآلام عليه أصبح سريع الضجر تنتابه نوبات من الضيق ، ويروى أن أحداً لم يستطع منعه من غطس قدمه المائلة فى ماء مثلج ذات يوم من أيام الشتاء القارص حينما أصابته أزمة شديدة من أزمت النقرس .

• • •

رأساً على عقب . فقد كلف هذا العالم بإعداد طبعة جديدة لمؤلفات جالينوس في التشريح لنشرها في البندقية . فلاحظ - في أثناء قيامه بهذا العمل - أن وصف الإنسان الذي نقل عن جالينوس ، استمدته هذا العالم من دراسة الحيوان فأيقن أن هناك فراغاً ينبغي أن يسده بتأليف كتاب في التشريح البشري يعتمد على إعادة النظر في الواقع الطبيعي لا على ما قاله جالينوس ، وهكذا فعل ، وأصبح مؤلفه ركناً من أركان النهضة الطبية .

لم يكن للعلماء يد من التشريح لدراسة الجسم البشري وكان التشريح مسموحاً به ولكن في أضيق الحدود . فقد كانت السلطات في ألمانيا مثلاً تأذن بتشريح جثة واحدة سنوياً ! أما في جامعة لريدا بأسبانيا فقد كان الترخيص بجثة واحدة كل ثلاث سنوات ، بينما كان طلاب التشريح في محبوبحة في باريس وإنجلترا إذ كانت « الحصاة » السنوية هناك أربع جثث . ومما كان يقيد دراساتهم أن أطباء ذلك العهد لم يكونوا يعرفون وسائل حفظ الجثث فكان لزاماً عليهم لإنهاء الصنفة التشريحية في وقت قصير جداً وإعادة الصنفة التشريحية عدة مرات للتحقق مما يرون . ولذا طالما عمدوا إلى سرقة الجثث وشراء أجساد المشوقين .

وأجريت أول عملية تشريح في باريس سنة ١٤٧٨ أو ١٤٩٤ وبني أول مدرج للتشريح في بادوا سنة ١٤٩٠ ، ومونبلييه سنة ١٥٥١ ، وبازل سنة ١٥٨٨ ، وباريس سنة ١٦٠٨ ، وبولونيا سنة ١٦٣٧ . ويبدو أن سبب ذلك التقييد الضنين كان الخوف من استغلال التشريح كأداة للسحر أو للقتل الخفي .

ومما أسهم في تقدم التشريح إهتمام الفنانين الذين هجروا القواعد التقليدية في كيفية رسم الجسم البشري وسلكوا المسلك الواقعي الذي يأتي بصورة مطابقة للطبيعة وأخذوا يوضحون عضلات الجسم وأطرافه

.. المؤلفات العربية التي أتاحت لعلماء أوروبا الاطلاع على تراجم للنصوص القديمة مضافاً إليها ما ابتكره علماء الشرق العربي ومصر وصقلية والأندلس . . طرد علماء بزنطة من الأستانة وهجرتهم إلى أوروبا حاملين مؤلفات ومخطوطات ثمينة هرع أثرياء أوروبا - وبخاصة أثرياء إيطاليا - إلى اقتنائها . . بث هؤلاء روحاً علمية جديدة متحررة من ضغط الفلسفة الكلامية التي كانت قد فرضت نفسها على التعليم قروناً طويلة في الغرب .

ومن الثانية :

.. اختراع فن الطباعة الذي فتح كنوز الماضي بين أيدي طلاب العلم .

.. الكشوف الجديدة والأسفار التي عرفت أوروبا بالعالم ووسعت أفقها الجغرافي وقوضت خرافات الماضي وأطلعت علماء أوروبا على علوم الأمم الأخرى . لم تحقق هذه الصحوة بين يوم وليلة وإنما كانت انزلاقاً بطيئاً على مدى قرنين تباينت مواقيتها في مختلف الأقطار الأوروبية ، وكانت إيطاليا الجواد المحلى في هذا المضمار إذ بدأت تنفض النعاس عن جفونها حول سنة ١٣٥٠ ميلادية فسبقت سواها بنحو قرن ونصف .

وكانت الظاهرة الأولى لتلك النهضة الثابتة الرجوع إلى أمهات المصنفات القديمة وإلى المصادر الموثوق بها ، ولكن الرجوع في هذه المرة كانت تستحثه روح التمحيص مجردة من الهيبة الكاخية لحواجز التبديل . ولم يعد النقد حبيس الدائرة الشكلية بل اعتمد على المقارنة بالتجربة على الطبيعة وعلى الملاحظة المباشرة . ومن هنا بدأ العلماء يتساءلون : « هل كانت أوصاف جالينوس وأرسطو توافق الطبيعة ؟ » .

ولعل مما يبرز هذه الظاهرة الثورية الجديدة تاريخ مؤلف فيزيالوس في التشريح De humani corporis fabrica libri septem الذي قلب العلوم التقليدية

الرسالة

تألف رسالة هارفي من مقدمة طويلة ومن سبعة عشر فصلاً مبوباً تبويباً مدرجاً منطقياً .

أما المقدمة فستناولها بشيء من التفصيل لدلالاتها على حالة هارفي الفكرية عندما شرع في دراسته وعلى طريقته في النقد والتحليل . يبدأ هارفي بسرد أقوال من سبقه من العلماء وعقائد العامة وما جرى عليه التقليد ليثبت منها ما يطابق الحقيقة وليصحح الخطأ ، وهذا عن طريق المقارنة بنتائج التشريح والتجارب المتكررة والملاحظات المضبوطة . إذ أن المشرحين والأطباء والفلاسفة كانوا مجمعين في تبعيتهم لرأى جالينوس وهو أن حركة النبض والغاية منه لا تختلفان عنهما فيما يخص التنفس ، اللهم في أن الأول يتناول الروح الحيوانى والثانى يتناول الروح الحيوى ، ومن هنا أكدوا - كما أكد ذلك أيضاً هيرونيوموس فابريسيوس دى أكوابندنتى "Hieronymus Fabricius de Aquapendente" فى الكتاب الذى نشره عن التنفس قبيل ظهور المؤلف الذى نحن بصدده أنه بما أن نبض القلب والشرايين لا يكفيان لتهوية القلب ولتبريده فإن الرئتين شكلتا للإحاطة بالقلب . فيبدو من تلك الأقوال أن كل ما ذكر عن الإنقباض والانبساط إنما قيل بالإشارة إلى الرئتين . ولكن بما أن تكوين القلب وحركاته تختلف عن تكوين الرئة وحركاتها . وبما أن حركة الشرايين تختلف عن حركة الصدر فإن هارفي رجح أن لهذه الحركات أغراضاً وأفعالاً مختلفة .

ثم يمضى إلى سياقة البرهان على أن الأوعية لا تحوى إلا دماً ، مستنداً إلى تجارب جالينوس وإلى تجاربه الخاصة ويفسر وجود الروح فى الدم بأن فصلهما محال كما أن الفصل بين الماء وحرارته محال . ثم يمضى فى اعتراضاته فينكر أنه يمكن الاستنتاج أن النبض والتنفس غرضهما واحد وهذا من أن

ويعنون عناية خاصة برسم الوجه ، حريصين فى ذلك على تصوير ما تراه العين ، وقد أدى بهم هذا المسلك الجديد إلى استصحاب الأطباء ، وكان منهم ليوناردو دافنشى الذى مارس التشريح وألف فيه ، وقد رسم دافنشى أكثر من ألف وخمسةائة لوحة تشريحية تحفظ الآن بقصر وندسور بانجلترا ، واشترك أشهر الرسامين فى تزيين كتب التشريح بلوحات فنية غاية فى الروعة والجمال والدقة .

واشتهرت فى التشريح مدرسة بادوا إلى حد أن كبراء مشرحي هذا الجيل مارسوا فهم فيها ، نذكر بين هؤلاء فيزيالوس وفالوبوس وفابريشى دى أكوا بندنت ، وتلك هى المدرسة التى تتلمذ فيها هارفي .

وفى مستهل القرن السادس عشر كانت معرفة التشريح الوصفى للجسم البشرى قد اكتملت وبذلك تهيأ للتقدم أن يخطو خطواته التالية ألا وهى دراسة وظائف الأعضاء على النهج الواقعى الجديد المتجرد مما كان يشوب النهج السابق من تخيلات وفروض تغشاها ظلال من النظريات الفلسفية والعقائد الدينية والانحرافات الموروثة أو المبتدعة . وجاءت براهين التشريح المادية فجزفت أصحاب التقليد الأعمى .

وقد انقسم الفكر الطبى فى تلك الحقبة إلى ثلاثة مناهج هى :

- منهج الرجعيين المستميتين فى الذود عن النظريات التليدة .
 - منهج المتحررين من « الأقداس » الموروثة البانين نظرياتهم الجديدة على أسس من التأملات العقلية المحردة .
 - منهج المعتمدين على الملاحظة والتجربة ، والخاضعين لمحك التجربة وسلطانها الأعلى ، البانين طبياً جديداً على تلك الأسس الراسخة .
- فى هذا الجو الذى يعترق فيه التجديد والرجعية والجدل نشأ وليم هارفي .

الظاهرتين تسرعان وتقويان سوياً تحت تأثير العوامل المختلفة - وهذا ما قاله جالينوس - إذ أنه يمكن ملاحظة تباين بينهما في حالات يذكرها - كما يهاجم الفكرة القائلة بأن وظيفة البطين الأيمن هي التغذية بينما أن وظيفة البطين الأيسر هي صناعة الروح الحيوى والحياة - بانياً حجته على تشابه البطينين من حيث تجهيزهما بالألياف وبما يشبه الشدادات وبالصمامات . الخ ، ومن حيث وجود دم أسود متجلط في الأذنين عندما تشرح الجثة ومن حيث تشابه عملهما وحركاتهما ونبضهما ، ويتساءل لماذا يربط عمل الصمامات ، وهي متشابهة التركيب ، تارة بالدم وطوراً بالروح ، ولماذا يتساوى الشريان الرئوى بالوريد الرئوى في الحجم إن لم تكن وظيفة كل منهما متماثلة . ويعيد سؤال ريبالدو كولبو Realdo Colombo : « ولم تسرى في الشريان الرئوى تلك الكمية الضخمة من الدم التى تساوى مجموع ما يمر في الوريدين الحرقفيين ؟ » ويمضى فى أسئلته : « إذا كان البطين الأيسر يستمد خاماته (دم وهواء) لصنع الروح من الرئة ومن جيوب القلب اليمنى ، وإذا كان يرسل الدم المشحون بالروح إلى الأورطا ثم يسحب من الأورطا عينها الأبخرة اللدخانية ليدفعها إلى الرئة عن طريق الوريد الرئوى ، وإذا كان الروح يستمد من الرئة ليوصل إلى الأورطا فكيف يفصل بين الروح والأبخرة وكيف يستورد كل منهما ويصدر عن الطريق نفسه دون حدوث أى اختلاط بينهما ؟ » . ثم يسأل أيضاً : « إذا كانت الصمامة المترال تسمح بمرور الأبخرة إلى الرئة فكيف تقف فى سبيل الهواء ؟ » :

وينتهى قائلا : « يا لهى ! كيف تعوق الصمامة المترال ارتداد الهواء ولا تعوق ارتداد الدم ؟ كيف يستدون وظيفة واحدة إلى الشريان الرئوى ذى الغلاف

الشريانى (أى القوى) بينما يولون الأوردة الرئوية المرنة والرخوة ثلاث أو أربع وظائف ؟ إنهم إذ يقولون إن الأبخرة تسرى فى الوريد الرئوى من القلب إلى الرئة وإن الهواء يسرى فيه من الرئة إلى القلب ، أقول إن الطبيعة لم تعدت تخصيص مجرى واحداً لحركات عكسية ، وإذا كانت الأبخرة تتسلل إلى الوريد كما تتسلل إلى الشعب فلم لا تنطلق من الوريد الرئوى إذا فتح ؟ » .
وآخر هجوم يشنه هارفى على الأقدمين فى هذه المقدمة يوجهه إلى عميدة اعتنقها العالم قروناً وأخذها عن جالينوس وإن كان ثار عليها ابن النفيس قبله بأربعة قرون ، وهى الإيمان بوجود مسام بين البطينين .
ويمكن تقسيم حججه إلى ست نقاط .

أولاً : يؤكد عدم وجود أية مسام فى الحاجز بل أن قوام الحاجز أسمك وأصم منه فى أى جزء فى الجسم عدا العظام والأوتار .

ثانياً : يفرض جدلاً وجود هذه المسام فيسأل كيف ينفذ شيء من بطين إلى الآخر إذ أنهما ينقبضان وينبسطان معاً .

ثالثاً : يسأل لماذا لا يقال إن الأيمن هو الذى يستمد الروح من الأيسر بدلا من العكس (١) ؟

رابعاً : يستعجب مرور الدم من مسام لا ترى بينما خصصت للهواء مجار واسعة .

خامساً : ما فائدة الشرايين الأكليلية التى تغذى الحاجز إذا كان الدم يمر فيه .

سادساً : إذا كانت الطبيعة اضطرت فى الجنين - وأنسجته رخوة - إلى تمرير الدم من اليمين إلى اليسار

(١) أخطأ هارفى فى الملاحظة السابقة وأصاب فى هذه الملاحظة إذ أن الدم - عند وجود فتحة خلقية فى الحاجز - يمر من الأيسر إلى الأيمن إن لم يرتفع الضغط فى الشريان الرئوى .

عن طريق الفتحة البيضاوية فكيف سهل عليها في البالغين
تمريره دون مجهود عبر الحاجز الذي يزداد صلابة مع
السن .

ويختتم هارفي دفعه مستنتجاً ، مما يشوب أقوال
الأقدمين من قصور وتضارب وعموض ، ضرورة إعادة
النظر في القضية بأجمعها .

• • •

سرد هارفي في الفصل الأول بعد مقدمته الدوافع
التي حفزته إلى الكتابة ، وهي حيرته التي شبهها بحيرة
أرسطو لإزاء مد وجزر نهر يوريبوس ، والنقص في
مؤلف هيرونوموس دي أكوا بندنت الذي عرض لكل
أجزاء الجسم عدا القلب . ثم تناول في الفصول الأربعة
التالية مشاهداته في حركة القلب (فصل ٢) ، وحركة
الشرايين (٣) ، وحركة القلب والأذنين (٤) ، وعمل
القلب ووظائفه (٥) ، كما تشاهد في الحيوانات الحية ،
ذاكراً أنه أجرى هذه المشاهدات على ذوات النبض
البطيء كالضفادع والثعابين والأسماك والقواقع وأبي
جليبو والحمار ، وفي الحيوانات الثابتة الحرارة قبيل
وفاتها عندما تبطؤ حركة قلوبها . ولاحظ أن القلب
- في وقت ضربة النبض - يرتفع ويضرب الصدر
ويتقبض ويتصلب كعضلات العنق عند الحركة
ويشحب لونه ويندفع منه الدم بشدة إذا وخر . وهذا
على نقيض الرأي المألوف بأن النبض يحدث عند امتلاء
القلب وأن حركة القلب الجوهرية هي الانبساط وكذلك
على نقيض قول فيزاليوس إن ألياف القلب موضوعة
على شكل حزام متوازية من الصفصاف ، متى تنقبض
تقترب قممها من قاعدتها فتنبعج جوانبها كالأقواس
ويتسع تجويفها ويدخل فيه الدم .

أما الشرايين فإنه لاحظ أن امتلاءها يقارن انقباض
القلب وأنها في هذا الحين في حالة انبساط وأن هذا
صحيح أيضاً في حالة الشريان الرئوي والبطين الأيمن

كما أن النبض يقف عند توقف البطين ويضعف إذا
ضعف انقباضه وأن الدم يندفع بقوة من الشرايين إذا
وخرت وقت انقباض القلب وانبساط الشرايين .

فاستنتج من هذه المشاهدات أن انقباض القلب يعاصر
انبساط الشرايين وأن الشرايين تمتلئ كالقرب بدافع
الدم الذي يأتيها من القلب وأنها لا تتمدد من ذاتها
كالمنفاخ . وأن كل شرايين الجسم تتمدد تحت تأثير
محرك واحد هو انقباض البطين كما تنتفخ أصابع القفاز
معاً إذا نفخ فيه . وهنا ذكر حالة مريض بورم شرياني
في الرقبة كان نبضه في الناحية المصابة أضعف منه في
الناحية الأخرى لأن جزءاً من الدم تحول إلى الورم .
أما عن الأذنين فبدأ يقول إن بوهان (Pauhan)
وريولان (Riolan) وهما من أوسع الناس علماً
وأكثر المشرحين مهارة قد وصفا أربع حركات للقلب
تتماز في المكان والزمان : اثنتين للأذنين وإثنتين للبطينين .
وهو مع احترامه لهما يقول إنها أربعة في المكان ولكنها
إثنتين في الزمان لأن الأذنين متواقتان والبطينين متواقتان
وإن حركة الأذنين تسبق حركة البطينين ولأنه قبيل الوفاة
يتوقف البطينان بينما يستمر الأذنيان في الحركة ، فإذا
وضع أصبع على البطن يمكن حس انقباض الأذنين
ولذا استوصلت قمة البطن اندفع منها بعض الدم كلما
انقبض الأذنيان ، الأمر الذي يدل على دخول الدم
إلى البطن مدفوعاً بانقباض الأذنين ليس مجتذباً بانبساط
البطن . ثم أضاف ملاحظات مهمة منها أن قطعاً من
القلب تستمر في الانقباض بعد فصلها مدة من الزمن
وشبه هذا بعضلات بعض الأسماك كما أشار إلى بعض
الملاحظات الأخرى عن ظهور حركة القلب في الأجنة .

ثم عرض نظرية دورة الدم مفصلة في ثلاثة فصول
(السادس والسابع والثامن) وهنا لمس سبب حيرة من
سببه ، وهو العلاقة الوثيقة بين القلب والرئتين وتشعب
الشريان الرئوي والوريد الرئوي في الرئة وضياعهما

الوضوح في خلال فترة من حياتها لا تعمل فيها الرئتان فلم لا يستنتج من هذا أن العملية نفسها تم في البالغين - عندما تغلق الطرق المفتوحة - عبر الرئة؟ وما هو الداعي إلى إغلاق هذه الممرات دون أن تفتح ممرات أخرى؟ وعد هارفي بالإجابة على هذا السؤال في رسالة أخرى ، لأن له في هذا الصدد ملاحظات عديدة .

وفي الفصل السابع يقول : إن ليس هناك ما يمنع تسلسل الدم من البطين الأيمن إلى الأوردة الرئوية عن طريق الرئة وشبه هذا بمرور العرق في الجلد وأدرار البول من الكلى بعد شرب كمية من الماء مع أن نسيج الكبد والكلى اللذين تمر منهما السوائل أكثر بكثير من نسيج الرئة ، بالإضافة إلى أن نبض البطين الأيمن يدفع الدم بقوة في الرئة فيوسع أوعيتها ومسامها وأن حركة الرئة في أثناء التنفس تفتح وتغلق المسام والأوعية كما يحدث في الأسفنج .

وإذا كان وجود الدم في الوريد الرئوي والبطين الذي لا بد وقد أتى إليهما من الأوردة لا يقنع المعارضين وإذا كان هؤلاء لا يقبلون إلا سلطة حجج السابقين فإن جالينوس ذاته وافق على نظرية مرور الدم من الشريان الرئوي إلى الوريد الرئوي ومن هذا الوعاء الأخير إلى البطين الأيسر والشرايين ، غير أنه قال إن هذا ينتج عن ضربات القلب وحركة الرئة التي لا تنقطع ، وأضاف هارفي أن وجود الصمامات يحتم مرور الدم في اتجاه ثابت وأن الطبيعة عندما رأت أن يمر الدم في الرئة اضطرت إلى إضافة بطين آخر هو الأيمن لدفع الدم عبر الرئة وبذلك يمكن القول بأن البطين الأيمن جعل حقاً للرئة ، وجعل لتمرير الدم فيها وليس لتغذيتها .

فيها ، وهو أمر حير العلماء في تفهم الوسيلة التي يوزع بها البطين الأيمن الدم والتي يستمد بها البطين الأيسر ، فدفعهم إلى فرض وجود مسام بين البطينين . وهذه القضية فرد لها الفصل السادس حيث بدأ بملاحظات في التشریح المقارن قائلًا إن الدم في الحيوانات ذوات البطين الأوحده - كالأسمك - يمر من الأوردة إلى الشرايين عن طريق هذا البطين المشترك ، وبما أن عدد هذا النوع من الحيوان - من أسماك وزواحف - يفوق بكثير عدد الحيوانات الأخرى فيجب قبول مبدأ عام ، هو وجود طريق مفتوح لنقل الدم من الأوردة إلى الشرايين عن طريق تجاويف القلب ، على أنه قانون عام . ويتدرج من البرهان المستمد من النشوء القبلي إلى النشوء الذاتي ويقول إن علاقة الأوعية المرتبطة بالقلب تختلف في أجنة الحيوانات ذوات الرئة عنها في البالغين : (١) لأن الوريد الأجوف متصل بالوريد الرئوي مباشرة عن طريق الفتحة البيضاوية وهذه الفتحة مكونة على شكل صمامة تمنع ارتداد الدم وهي تزول تماماً عند البالغين . (٢) لأنه يوجد في الأجنة قناة شريانية تصل بين الشريان الرئوي والأورطا ، ومع أن هذه القناة غير مزودة بالصمامات فإن صمامات الشريان الرئوي تمنع أي ارتداد . ولا يمكن القول بأن هاتين الوصلتين جعلتا لتغذية الرئة إذ أنهما تزولان عند البالغين ، ولا بأنهما ضروريتان لأن قلب الأجنة لا ينبض وهذا غير صحيح . والطبيعة إذن تستعمل البطينين كبطين واحد في الأجنة قبل أن تبدأ رئتاها في العمل ، أي عندما تشابه الحيوانات المخردة من رئة ، فتنقل الدم من الوريد الأجوف إلى الأورطا عن طريق مفتوح كأن الحاجز بين البطينين لا وجود له . فإذا كانت طرق الانتقال ظاهرة بهذا

وفي الفصل الثامن يقول: إنه استنتج بالتأمل في حجم الأوعية، ومن كمية الدم التي تنقل فيها، ومن قصر الوقت الذي يستغرقه النقل، ومن استحالة ورود كل الدم من الأطعمة دون أن تفرغ الأوردة أو تنفجر الشرايين اللهم إلا إذا وجد الدم سبيلاً يسلكه ليعود من الشرايين إلى الأوردة، استنتج من كل هذا وجود حركة دورية للدم، تحقق منها فيما بعد بالبرهان، كما تحقق من أن البطين الأيسر يدفع الدم في الشرايين فيوزعه على أجزاء الجسم كما يوزعه البطين الأيمن في الرئة، ثم يمر الدم في الأوردة والوريد الأجوف ويعود إلى البطين الأيسر، وبهذه الطريقة تغذى الأنسجة بدم دافئ لطيف كامل مشبع بالغذاء. وبالعكس فإن هذا الدم في الأنسجة يصبح بارداً متجاطاً نافذ المفعول فيعود إلى القلب ليستعيد الكمال.

وفي الفصل التاسع يتناول هارفي المسألة بالحساب، واستعمال الحساب عند العرض للمسائل الحيوية هي بدعة ابتدعتها، فيقدم ثلاثة براهين وهي:

أولاً: أن الدم ينقل دون انقطاع من الوريد الأجوف إلى الشرايين بكمية لا يمكن أن تتوفر من الأطعمة.

ثانياً: أن الدم يدفع في مجرى مستمر ومتساو غير منقطع في كل عضو من أعضاء الجسم بكمية تفوق بكثير حاجتها الغذائية، كما أنها تفوق ما توفره كمية السوائل بأجمعها.

ثالثاً: أن الأوردة تعيد هذا الدم بالطريقة نفسها. ثم يفرض هارفي أن سعة تجويف القلب عند امتلائه أوقيتان من الدم وأن ربع أو حتى ثمن هذه الكمية يخرج منه مع كل نبضة، فإن القلب بعد نصف ساعة يكون قد ضرب أكثر من ألف ضربة وأحياناً أربعة آلاف،

وتكون بهذا كمية الدم المطرودة نحو ألف مرة نصف أوقية أي كمية تفوق ما يحويه الجسم بأجمعه. ثم يفرض جدلاً أن هذا لا يحدث إلا مرة واحدة يومياً فإنه ما زال واضحاً أن كمية الدم التي تمر في القلب تفوق كل ما يدخل الجسم من طعام أو كل ما تحويه الأوردة، وهذا يفسر لإمكان تفرغ جسم الحيوانات مما تحويه من دم في وقت قصير بفتح شريان، كما يفسر الظاهرة التي دعت الأقدمين إلى الاعتقاد بأن الشرايين لا تحوي إلا روحاً في أثناء الحياة، إذ أن الشرايين فارغة بعد الموت بينما الأوردة ممتلئة، هذا أن الدم لا يمكنه المرور من الأوردة إلى الشرايين بعد أن تنقطع حركة الرئة، ولكن بما أن القلب يستمر في النبض بعد وقوف الرئة فإن البطين الأيسر يستمر في تفرغ الدم في الشرايين دون أن يصل إليه شيء منه، وهذا هو السبب أيضاً في توقف الأنزفة في حالة الإغماء عندما تضعف حركة القلب، وفيما يجده القصابون من صعوبة في جمع الدم إذا لم يسرعوا في فتح رقبة الثور بعد ضربه على رأسه قبل أن يتوقف قلبه.

أما الفصل العاشر فإن هارفي يصف فيه تجربة ربط الوريد الأجوف في الثعبان، وهي العملية التي يتبعها فراخ الجزء الموجود بين موضع الربط وبين القلب، وزوال اللون الأحمر من القلب، وانكماش حجمه لقلته الدم الموجود فيه، وكل هذا يعود إلى أصله إذا ما فك الرباط. أما إذا ربط الشريان فإن الجزء الموجود بين القلب وموضع الربط يمتلئ حتى يكاد ينفجر ويزيد لونه احمراراً، وفي هذا دليل على أن أسباب الموت على نوعين: الوفاة بالنقص والوفاة بالاختناق أو الامتلاء. وفي الفصل الحادي عشر يربط الذراع رباطاً على درجتين من الشدة: أول رباط يوقف النبض وهو الذي

صامات في الأوردة ، وهذه الصامات التي وصفها أول من وصفها أكوابندنتي Aquapendente أو - حسب قول ربولان - سلفيوس (Sylvius) ، مرتبة بحيث لا تسمح بعودة الدم إلى الأطراف ، وقد احتار الكاشف عنها في معرفة وظيفتها . أما القول بأنها مجعولة لمنع الدم من النزول إلى أسفل فإنه قول لا يكفى إذ أن أطرافها في أوردة الرقبة متجهة إلى أسفل بحيث تمنع ارتفاع الدم ، أي أن الأوردة ليست كلها متجهة إلى أعلى ولكنها متجهة دائماً نحو القلب ، ويضيف هارفي أنه ليس للشرايين صامات إلا عند جذورها وأن للكلاب والثيران صامات في مواقع لا تؤثر فيها جاذبية الأرض ، فيذهب إلى أن الغرض الوحيد منها هو منع مرور الدم من الأوردة الكبيرة إلى الصغيرة ومن مركز الجسم إلى الأطراف . ويضيف أنه تمكن في أثناء تجاربه من تمرير مرود من الطرف إلى الجناح ولم يمكنه العكس :

ثم يصف تجربته المشهورة وفحواها أنه إذا ربط ذراعاً فوق الكوع فإن بعض العقد تظهر على مجرى الأوردة ، وهذه العقد توافق الصامات ، فإذا حلب الوريد تحت الرباط من فوق لإحدى الصامات وطرف الأصبع ما يزال ضاغظاً في أسفل محل الحلب ، فإن الوريد لا يمتلئ من فوق حتى وإن كان ممتدداً فوق الصامات . وإذا حلب الآن الوريد باليد الأخرى من فوق الصام الممتلئ بالدم في اتجاه من أعلى إلى أسفل ، فإن الجزء الممتلئ ينتفخ دون أن يمتلئ الجزء الفارغ ، وبالإضافة فإذا ربطت ذراع وضغط على وريد بأصبع ثم حلب الوريد باليد الأخرى من موضع هذا الأصبع إلى فوق الصامات الموجودة فوقه فإن هذا الجزء يلبث فارغاً ولا يمكن للدم العودة إليه كما روى سابقاً ، ولكن إذا رفع الأصبع الأول فإن الجزء الفارغ يمتلئ مباشرة .

يجرى لخصى الحيوانات واستئصال الأورام وهو يمنع الغذاء والحرارة من المرور فيضمم الجزء المربوط ويموت ثم ينفصل نتيجة لذلك . وثاني رباط يسمح بحس النبض وهو الذي يجرى في أثناء عملية الفصد . وإذا أجريت العملية الأولى على ذراع رجل فإن الشريان يتوقف عن النبض تحت الرباط ، أما فوقه فإنه يزداد شدة كأن الشريان يحاول التغلب على عائق الرباط ، أما إذا أرخى الرباط جزئياً فإن اليد والذراع تتورمان وتبدو الأوردة ممتلئة ومعقدة ، وإذا وضع أصبع على طرف الرباط في الوقت الذي يرخى فيه فإن الدم يحس وهو يمر تحت الأصبع ، كما أن الشخص المربوط الذراع يحس بالدم وهو يندفع في الشرايين وفي اليد ، كذلك فإن امتلاء الشريان يلاحظ فوق الرباط في حالة الرباط الأولى وتحت الرباط في الحالة الثانية ، وهذا يدل على أن الدم يدخل الأطراف عن طريق الشرايين وأنه يعود عن طريق الأوردة . أما أن الدم في الحالة الثانية يدخل الذراع من فوق عن طريق الأوردة فهذا غير صحيح إذ أنه يستحيل إعادة الدم من تحت الرباط إلى فوقه بالضغط ، وعلى هذا فإذا أرخى الرباط في أثناء عملية الفصد فإن سيل الدم يتوقف لأن طريق عودته أعيد فتحه . وكل هذا يدل على مرور الدم من الشرايين إلى الأوردة وليس من الأوردة إلى الشرايين ، وهذا لا يتأتى إلا بوجود وصلات بين الشرايين والأوردة . وليس سبب الانتفاخ هو الحرارة أو إحداث الفراغ في العضو إذ أن الحرارة أو الفراغ قد تحتذبان الدم ولكن الامتلاء يقف عند الحد الطبيعي .

وفي الفصل الثالث عشر يفسر اتجاه مرور الدم من الأطراف إلى القلب في الأوردة على أنه نتيجة لوجود

وفي الفصل الرابع عشر سرد نظريته في الدورة الدموية طبقاً لما أسلفنا ذكره .

ولم يفت هارفي - وهو كما رأينا قد تشبع بالزراعة التجريبية - أن يدعم نظريته بالحجج المألوفة في ذلك الزمن ، وقد ساق تلك الحجج في الأبواب الثلاثة التي ختم بها رسالته ليبرهن بها على أن الدورة ضرورية .

أولاً : القلب منبع الحرارة والحيوية ، فيجب أن يعود الدم إليه بعد تبريده في الأطراف ليستعيد حرارته ، وهنا أخطأ هارفي وإن كان اتبع النظريات السائدة إذ أن الحرارة تتولد في الأنسجة وبخاصة في العضلات والأخشاء الداخلية .

ثانياً : أن القلب هو الخزن المركزي الوحيد الذي يوزع الدم على كل عضو بالنسبة الواجبة وهي نسبة يحادها حجم الشريان الذي يغذي العضو .

ثالثاً : أن توزيع الدم وحركته يحتاجان إلى محرك هو القلب .

وفي الفصل السادس عشر يستنتج الدورة لملاءمتها لبعض الملاحظات : كالتى تتعلق بالجروح المسمومة وعض الثعابين والحيوانات المصروعة . والعدوى بالزهري . الخ : حيث يصاب الجسم بأكمله بينما يبدو محل العدوى سليماً . الأمر الذي يدل على سير العدوى عن طريق الدم إلى القلب الذي ينشرها في الجسم . أو كالتى تتعلق بتأثير العقاقير على الجسم عند استعمالها من الخارج بسبب امتصاصها في الأوردة كما تمتص الأطعمة من الأمعاء .

وتناول هنا أول مرة الدورة البابية قائلًا إن الدم يصل إلى الأمعاء عن طريق شرايين المساريق ثم يعود مع الكيلوس عن طريق الأوردة المساريقية إلى الوريد الباني فالكبد ، وأن الدم في هذه الأوردة - على نقبض

ما يظنه الكثيرون - يشبه الدم الوريدي تماماً وهذا لقلة الكيلوس بالنسبة للدم المزوج به (كنفطة ماء في برمبل من النيذ) وأنه لا يمكن تصور وجود حركتين مضادتين في الأوردة البابية ، وهي مرور الدم من الكبد إلى الأمعاء ، ومرور الكيلوس من الأمعاء إلى الكبد . أما الكبد فقد وضعته الطبيعة في مجرى هذا الخليط من الدم والكيلوس ليتحول الخليط فيه ولثلا يصل ناقص النضوج إلى القلب . ولذا فإن الجنين لا يحتاج إلى كبد بل يمر دم الأمعاء فيه مباشرة إلى الوريد السرى عن طريق وصلة خاصة ، وبعد الوريد السرى يصل إلى القلب مختلطاً بالدم الواصل من الخلاص . ثم يضيف فقرة في الطحال

قائلاً : إن الدم المثلث بالبراز الواصل من الأوردة الباسورية الآتية من الأمعاء الغليظة إلى الطحال ، وكذلك الدم المحمل بمواد أخف من المعدة عن طريق الأوردة الأكايلية الخلفية والمعدية ، يصلان إلى الطحال حيث يمتزجان بكمية كبيرة من الدم الدافئ ثم يدخلان باب الكبد بعد أن نالا قسطاً وثيراً من التجهيز .

أما الباب السابع عشر وهو الأخير فهو باب في التشریح المقارن . يبدأ فيه فيقول إن الحيوانات البدائية كالديدان ليس لها قلب لبرود طبيعتها وصغر حجمها وتساويها في القوام . لأنها لا تحتاج إلى محرك بل لأنها تمتص وتطرد بحركة من جسمها بأكملها . كأن الجسم يستعمل على نحو قلب .

أما في غير هذه الحيوانات فإن القلب يزيد فيها حجماً وتعقيداً . ويزيد عدد تجويفاته كلما زاد حجم الحيوان وكمية دمه : حتى أن أكملها يحتاج إلى بطين ثان ولوى رتتين . وكلما وجدت رتتان وجد بطين أمين ، وهذا لا يوجد إن لم يوجد أيضاً بطين أيسر ، ثم أوماً إلى أن البطين الأيسر أسماك وأضخم وأقوى من الأيمن

الرئوية أول مرة وإن لم يهتد إلى تعميم الصورة ووصف
الدورة الكبيرة .

ولقد زعم أن تعاليم ابن النفيس ظلت منسية إلى
ما قبل ثلاثين سنة من اليوم وذلك عندما قدر لها البعث
بفضل طبيب مصرى هو الدكتور محيى الدين التطاوى
الذى كشف فى برلين عن مخطوط « شرح تشريح
القانون » لابن النفيس ، وهذا هو المؤلف الذى جاء فيه
هذا الكشف الخطير . غير أن هناك ما يدل على أن
تعاليم ابن النفيس لم تنس فى البلاد العربية ولم تغفل فى
البلاد الغربية .

أما عن الأولى فإن أبا الفرج بن القف (١٢٣٣ -
١٢٨٦) فى ثانياً مقالة من الفصل الثانى عشر من كتاب
« العمدة فى صناعة الجراحة » قال : « أما وضع الشرايين
والأوردة فى البدن ففيه حكمة بالغة ولطف من الصانع
تعالى ذكره ، أما مجاورة أحدهما بالآخر فى أكثر
المواضع فلاحتياج أحدهما إلى الآخر وذلك ليربط
أحدهما بالآخر ، ولتستفيد الأوردة من الشرايين حرارة
طابخة لما فيها ، وحياة تسرى فيها وفيما داخلها ،
والشرايين منها لطيف الدم وبخاريتها ، وذلك فى المسام
المفضية من أحدهما إلى الآخر الحفية عن الحس » .
وهذا التعبير غامض ، أيقصد ابن القف بهذا المرور من
الأوردة إلى الشرايين أم عكسه ؟ ولعل سبب الغموض
هو الخوف من التعرض للتعاليم التقليدية ، وهى التى
ذهب إليها بنفسه فى مواضع أخرى من كتاباته حيث
قال إن الأوردة هى التى تحمل الدم إلى جميع أجزاء
الجسم .

ولذا أردنا تقدير درجة الابتكار فى هذا النص
فيجب أن نأخذ فى الاعتبار أن تفسير ابن القف مبنى
على مجرد تفكيره المنطقى دون أن يسبقه بالتجربة أو أن

وأن الشدادات والعصائب اللحمية فيه أسمك فى
البالغين وفى الذكور وفى ذوى الأجسام القوية العضلات
منها فى غيرهم وهذا لأن مجهوده فى توزيع الدم للجسم
كله أكبر من مجهود البطين الأيمن .

وبعد هذا تأمل فى الصامات التى لا تسمح بمرور
الدم إلا فى اتجاه واحد . ثم فى الأذنين وبخاصة فى الأذنين
الأيمن الذى سماه المحرك الأول للقلب ، (وهو فى هذا
أصاب إذ أن مركز حركة القلب موجود فى البطين
الأيمن) . وفى هذا الجزء من تأملاته أظهر معرفة
مستفيضة بعدد ضخم من الحيوانات ، ثم قال إن حجم
الأذنين بالنسبة إلى البطين أكبر فى الجنين منه فى البالغين
كما أن الأذنين ينشأ قبل البطين لأن الجنين الصغير
لا يحتاج إلى بطين وأن الطبيعة لا تخلق عضواً إلا إذا
كانت خصصت له وظيفة .

وانتهى مؤكداً مع أرسطو أن القلب ملك الجسم
فإنه يتكون فيه قبل غيره ، ويملك أقوى سلطة ، وهو
الأصل والمنبع لكل قوة .

إلى أى حد كانت نظرية هارفى وليدة فكره ؟

لقد أسلفنا أن نظرية جالينوس ظلت مسيطرة على
التفكير الطبى حتى النهضة الغربية فى القرن السابع عشر
وأومأنا إلى أنه لم يعارضها أحد عدا عالم عربى مارس
الطب ودرسه فى القاهرة فى القرن الثانى عشر الميلادى ،
هو ابن النفيس المسمى أيضاً بالتريشى ، وهو الذى
جزم بأن الدم يسرى من البطين الأيمن إلى التجويف
الأيسر عن طريق الرئة ، ووصلت به الجرأة إلى نقض
الفاضل جالينوس والشيخ الرئيس ابن سينا . فلقد ذهب
إلى أن التشريح يكذب وجود أية منافذ بين البطينين ،
وفى هذا ما قد يدل على إجرائه صفات تشريحية ،
فكان لهذا العالم الفضل فى وصف الدورة الصغيرة أو

جوان دي فالنردى Juan de Valverde سنة ١٥٥٦
وكارلو روينى Carlo Ruini سنة ١٥٩٨
وأوستاكيو روديو Eustachis Rudio سنة ١٦٠٠ في
بادوا حتى أن جاسبار أزيلى Gaspard Aselli كتب
سنة ١٦٢٧ أى قبل ظهور مؤلف هارفى بسنة واحدة
« لا يبدو منافياً للعقل أن نتصور أن الدم الواصل إلى
الرئة عن طريق الوريد الشريانى يختلط فيها بالهواء ثم يعود
إلى البطين عن طريق الشريان الوريدي » .

ولذا فإن الكشف عن الدورة الدموية لم يكن ثمرة
فكر واحد - وهذا أمر معظم الكشوف ، وإنما ظهر
نتيجة لجمع ودمج معلومات كثيرة مبعثرة ، بعضها
جديد وبعضها قديم ، بعد أن أضيف إليها تجارب
بسيطة معقولة وبراهين منطقية متسلسلة مبنية على التجربة
والحساب ، وقد نجم عن ذلك بناء متكامل راسخ يشمل
الدورتين الصغيرة والكبيرة ويصف وظيفة من أهم
وظائف الجسم وصفاً نهائياً .

ولنا أن نستغرب هنا التناقض بين سكوت هارفى
عن هؤلاء الذين سبقوه ، وبين ما عهد فيه من النزاهة
والصدق ، ويلوح أن الآداب العلمية السائدة فى أيامنا
هذه لم تكن لتتبع فى الأزمنة السابقة .

وقد ظهر أخيراً مثال آخر لأهمال هارفى ذكر
مصادره . فقد وضع سنة ١٦٥١ مؤلفاً فى « توالد
الحيوانات » "dede generatione" وكان قد سبقه إلى
بعض ما جاء به ماركوس ماركى فون كروتلاندى ،
العالم البوهيمى الذى اشتهر بلقب أبقرات براج ، فى
كتاب نشره سنة ١٦٣٥ ، حيث سرد نظرية فى التوالد
تشابه فى كثير من تفاصيلها نظرية هارفى . لم يذكر
هارفى هذا العالم مع أن ماركوس أكد سنة ١٦٦٢ فى
مؤلفه Philosophia vetius restituta أن هارفى

يسنده إلى ملاحظات تشريحية ، وهو الأمر الذى ترك
تحقيقه للمبجى Malpighi فيما بعد .

أما فى أوروبا فقد ظهرت فى القرن السابع عشر
ثلاثة مؤلفات لثلاثة علماء وصفوا - الواحد تلو الآخر -
دورة الدم فى الرئة بألفاظ تكاد تكون منقولة نقلاً عن
ابن النفيس ، وهؤلاء العلماء هم مجيل سرفتوس
(١٥٥٣) Miguel Servetus وريالدو كولومبو -
(١٥٥٨) Realdo Colombo وسيزالينو (١٥٥٩)
Cesalpino الذى كان أول من استعمل لفظة
الدورة circulation فى وصف حركة الدم . فهل
عرف هؤلاء كتابات ابن النفيس ؟

هناك ما يدل على أن الغرب لم يجهد ابن النفيس وإن
تجاهله . فقد نشر طبيب إيطالى - اسمه الباجو Alpago
عاش فى الشرق الإسلامى مدة من الزمن - ترجمة
لاتينية لفقرات كثيرة من « شرح تشريح القانون »
لابن النفيس الذى سماه Abenafis ، فى البندقية سنة
١٥٤٧ ، أى قبل أسبق المؤلفات التى ذكرناها بست
سنوات وقبل آخرها باثنتى عشرة سنة .

ولا مجال للشك فى أن هارفى اطلع على بعض
المؤلفات الإيطالية . فإن جاز أن كتاب سرفتوس
لم يصل إليه (إذ أن أغلب نسخه حرق مع عند
إعدامه بالحرق فى جنيف) فإن كولومبو الذى كتب
فى وظيفة الصمامات كان أستاذاً فى جامعة بادوا حيث
تلمذ هارفى ، وسيزالينو الذى أجرى تجارب ربط
أوردة مماثل تجارب هارفى وأكد من جديد الدور الذى
تلعبه الصمامات واستعمل أول مرة لفظة الدورة ، نقول
إن سيزالينو هذا كان تلميذ كولومبو .

ويمكن القول بأن فكرة الدورة فى هذا الوقت
كانت تحوم فى أفق العلماء . فلقد ذكرت فى مؤلفات

اطلع على مؤلفه وأنه تسلم الكتاب من يده في براج « أثناء حديث ودى » .

* * *

وفيما عدا ذلك فقد التزم هارفي بعدة مبادئ في بحوثه ولم يكتف بمجرد الإيمان بها . وأهم سمات هذه المبادئ :

١ - تناول آراء أسلافه بالنقد الدقيق والتفاني في الكشف عن تضاربها وعدم تماسكها .

٢ - الصبر والدقة في الملاحظة والأناة حتى أنه فرض على نفسه تكرار الملاحظة على الحيوانات المختلفة مدة عشرين سنة قبل الشروع في نشرها .

٣ - ابتكار تجارب بسيطة على الحيوان وعلى الإنسان .

٤ - استخدام الحساب في علوم الأحياء والوصول إلى الكيف من الكم .

٥ - استنتاج القوانين العامة للأحياء من أصغر الكائنات ومتابعتها حتى أكبرها ، ونرى هذا في استنتاجه وجود ممر من نصف القلب الأيمن إلى النصف الأيسر من وجود بطين أوجد عند الحيوانات التي لا تملك رئة .

٦ - بناء نظريته على النتائج التجريبية بناء يتدرج منطقياً لا صدع فيه .

ولقد خطا هارفي خطوات جريئة ، إذ ربط بين وظيفة القلب والرئة لا على نمط سابقه ، وإنما قرر أن الدم يمر من الرئتين طوال ما تعملان ، وأن المرور يتوقف إذا ما توقفتا ، وأن هذا هو السبب في وجود المنفذ البيضاوي في الأجنة ، يمر منه الدم بدلا من الشريان الرئوي ، وفي إغلاق هذا المنفذ بعد أن يبدأ المولود في التنفس .

وأنكر حدوث النبض نتيجة لحركة ذاتية في الشريان أو لامتداده إلى الشرايين عن طريق جدرانها ، أو لأن

حركة الانبساط هي الحركة الجوهرية في القلب ، وقال إن النبض ما زاد على كونه نتيجة دفع الدم في الشرايين ، وكل قول من هذه الأقوال مبتكر جديد .

وأخيراً فإن ضمه القلب والأوردة والشرايين تحت لواء وظيفة واحدة نبئت عنه فيما بعد فكرة أصبحت الآن أساسية في تفكيرنا الطبي ، ألا وهي فكرة الجهاز الفسيولوجي - مبرزاً عن فكرة العضو .

وقد نتج عن نشر هذا المؤلف خلاف بين معاصديه وأعدائه من علماء وفلاسفة وكتاب تردد صداه أكثر من نصف قرن . فقد أخذ بنظرياته في إنجلترا هامبور (Highmore) ولوور (Lower) ، وفي الدانمرك أقرها نيلز ستينسن (Niels Steensen) ، وفي هولاندا سيلفيوس (Sylvius) ، وفي ألمانيا كونرنج (Conring) ولكن موافقة هؤلاء العلماء الممتازين لم تمنع التقليديين من شن حملة تهكم مبينة على الإنتقاد التافه والحجج الخاطئة .

وأول من هاجمه في إنجلترا برمروز (Primrose) سنة ١٦٣٠ الذي اتهمه بالاقتباس والنقل ، وفي إيطاليا قال جيوفاني دلاتوري (Giovanni della Torre) عن نظريته إنها فضيحة رجل يحاول هدم عقائد تتصف بالكمال ونظريات تدعو إلى الإعجاب . وقال عنها باتان (Patin) في فرنسا إنها خاطئة وضارة ومنافية للعقل . ومن الطريف أن الأدباء انحازوا له في المعركة فسخر بوالو (Boileau) وموليير (Molière) من أعدائه أما سخريته وعلق باسكال (Pascal) قائلا : « إننا إذا ما اعتدنا الاستعانة بالبراهين الخاطئة عمجنا عن قبول البراهين الصائبة عند الكشف عنها » .

ولنضرب مثالا للنضال العنيف الذي هز الدوائر العلمية في ذلك الوقت بما حدث في باريس ، فان ريولان Riolan ، الذي ذاع صيته في عهد لويس الثالث عشر وتقلد منصب عميد أطباء باريس وطبيب الملكة

« . . . ولكن الأمر في كتابه الذي يبدو أنه يخصني يتعلق بالاقتراسات الخاصة بالدورة الدموية ، إذ أنه يتحتم على عدم إهمال رأى هذا الرجل العظيم ، وتفخيم أفكاره أكثر من أفكار أى شخص آخر ، ووزن انتقاداته بتأمل . . . إن ريولان يقبل في الفصل الثامن من الكتاب الثالث من مؤلفه نظرية دورة الدم في الحيوانات كما وصفناها . ولكن موافقته ليست كاملة أو صريحة ، فهو يقول في الفصل ٢١ من الكتاب الثاني إن دم الوريد الباني لا يدور مثل دم الوريد الأجوف . وفي الفصل الثامن من الكتاب الثالث إن الأوعية التي يدور فيها الدم هي الأورطا والوريد الأجوف . ثم ينكر حدوث الدورة في شعب هذه الأوعية . وإلى هذا فإنه يقول : « بما أن سلطة جالينوس والخبرة اليومية تؤكدان وجود وصلات بين الشرايين والأوردة . فإنكم ترون كيف أن الدورة تم دون اضطراب في الأخلاط أو اختلاط فيها ودون هدم للطب التقليدى » .

« وبهذه الكلمات الأخيرة يكشف هذا العالم الخطير عن الدافع الذي حفزه إلى قبول نظرية الدورة في جزء منها وإلى إنكارها في الباقي . ويفسر تفانيه لتوكيد رأيه المتأرجح المتضارب ، وهذا الدافع هو رغبته في عدم هدم الطب التقليدى ، وليس البحث عن الحق (الذى لا يمكن أن يغيب عنه) . ولكنه نخشى التحامل على التعليم التقليدى ونقض تعليمه الشخصى الذى سبق أن دونه في مؤلفه عن الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) ، إلا أن نظرية الدورة الدموية لا تهدم الطب القديم بل هي تحقق له تقدماً . . . الخ » .

غير أن الحق ما لبث أن انتصر . وقد عززت نظريات هارفى الكشوف اللاحقة . فقد كشف بيكى Pecquet قبل وفاة هارفى بست سنوات عن دورة السائل اللمفاوى من الأمعاء إلى الكيس اللمفاوى ، فأتم هدم نظرية جالينوس القائلة بأن الكبد يصنع الدم من

الوالدة الأول ، استمر يلقي على تلاميذه نظريات أبقراط وجالينوس ، غير مكترث بنظريات هارفى أو من سبقه فيها أمثال سرفتوس أو كولومبو أو سيزالينو ، ولكن لويس الرابع عشر تبني النظرية الجديدة بتأثير داكين Daquin فأمر ديونيس Dionis جراح الملك الأول بتدريس الحقائق التشريحية الجديدة بالاستعانة بالتشريح ، على رغم مقاومة شديدة ممن ادعوا احتكار تعليم التشريح . وأصدر الملك أمراً عن طريق البرلمان سجل سنة ١٦٧٣ بإجراء العمليات التشريحية والجراحية في الحديقة الملكية Jardin Royal بأبواب مفتوحة وبدون طلب أى أجر لمشاهدتها ، كما أمر بتفصيل من يقومون بهذه الدروس عند توزيع الجثث . وقد نشر سنة ١٦٩٠ ديونيس Dionis مؤلفاً أسماه : « تشريح الإنسان طبقاً للدورة الدموية » (١) وهذه التسمية تدل على مدى النفوذ الذى اكتسبته النظرية الجديدة ، ولكن ريولان Kiolan نشر بدوره كتاباً صغيراً باللاتينية يرد فيه على هارفى . وقد أجابه هارفى بطريقته اللبقة المؤدبة في مؤلف صغير نقهس منه بعض النبد :

« ... لقد ظهر منذ بضعة شهور كتاب في التشريح وعلم الأمراض وضعه ريولان الذائع الصيت ، وسلسه إلى بيده ، وإلى أوجه إليه عبارات شكرى لهذا التفضل ، إلى أنه حقا لاتمام عمل يستحق أعلى المديح . فإن وضع مركز كل مرض تحت الأعين لعبء ثقيل لا تقدر عليه إلا عبقرية إلهية . فإن من يأخذ على عاتقه جعل أمراض تكاد تغفلت من البرهان العقلى منظورة للعين ليكلف نفسه برسالة في غاية الصعوبة ، ولكن هذا الجهد يليق بأمر المشرحين (أى يولان) . . . » .

(١) أنظر المؤلف الاق الذى ترجم إلى عدة لغات منها الصينية :

Pierre Dionis, L'Anatomie de l'Homme la circulation du sang et les dernières découvertes démontrée au Jardin Royal, Paris, 1705

الاختبارات التي قام بها . . . إلى مقتنع بأن نظريته لا يمكن التمسك بها بأي شكل من الأشكال . . . إلى أو من بأن نظريته في الدورة ليس لها أساس ، إذ أن الوقائع - تبعاً لقوانين البرهان المعروفة - لا تتفق مع ما يفرضه .

ثم ما قاله تبتون^(١) الذي ابتدع في القرن التاسع عشر نظرية سردها في مؤلفه « مبدأ الخلق الكهربائي المغنيطي » إذ قال : « إلى أعتقد أني أستطيع إقامة البرهان على أن القلب لا يدير الدم ، بانياً برهاني على قواعد عقلية وطبيعية » .

إلا أن هؤلاء أفراد قليلون يعدون من الشواذ الذين ينتفرون من الحقائق ويبتدعون في كل جيل خرافة من الخرافات يتقبلها الجهال ويهزأ بها العارفون . ولكن الدورة الدموية كما وضعها هارثي سوف تدوم الأساس الراسخ الذي بنيت عليه علوم وظائف الأعضاء والطب .

الكيلاوس (السائل اللمفاوي المعدى الوارد إليه) ، ثم جاءت موافقة علماء العالم بأجمعه (عدا جامعة باريس التي أصرت على تعنتها) . وفي سنة ١٦٦١ شاهد مارسيلوس مالبيجي Marcellus Malpighi الدم وهو يمر من فروع الشرايين إلى فروع الأوردة . وفي سنة ١٦٦٤ كتب نيلز ستنسن أن القلب نسيج عضلي وليس نسيجاً خاصاً فريداً في نوعه ، وأنه لذلك لا يمكنه استنباط أخلاط أو أرواح أو توليد الحرارة أو الحياة ، وبذلك كال آخر ضربة لذلك البناء المتخلخل القديم .

إلا أن الأمر لم ينته هنا . شأنه في هذا شأن كل شيء بشري . فقد استمر النقاش من جهة بعض مدعي العلم الذين لم ينقطعوا في إعلانهم خطأ هارثي وعدم صواب نظريته ، مقيمين دعواهم على براهين وهمية تمت إلى الخرافة وليس لها أي صلة بالعلم أو بالاختبار . نسوق من هذا - على سبيل المثال - ما قاله كير في مؤلفه « ملاحظات على نظرية هارثي في دورة الدم »^(١) قال : « في رأي أن هارثي أخطأ فيما استنتجه من

(١) Tipton, A.W., The Electro-magnetic principle of Creation. A new theory on the circulation of the blood on the electro-magnetic principle, Chicago, 1892.

(١) George Kerr, Observations on the Harveian doctrine of the circulation of the blood, London, 1816.



موبى دك ملفتيل

بعتلم
الدكتور نظمى لوقا

الأستاذ بكلية المعلمين

١ - حياة ملفيل وأعماله الأدبية

ولد «هرمان ملفيل» فى سنة ١٨١٩ ، وكان والده «ألان ملفيل» وأمه «ماريا جرانز فورت» من خيار الناس ذوى الاعتبار فى نظر الكافة لما لأبيه من ثقافة طيبة نماها بأسفاره الواسعة ، ولما لوالدته من إناقة وطيب نشأة وتدين . وقد قضيا السنوات الخمس الأولى من زواجهما فى «ألبانى» ثم استقرا فى مدينة نيويورك حيث ازدهرت أعمال «ألان» فى استيراد المنسوجات الفرنسية . وفى مدينة نيويورك ولد كاتبنا هرمان ، وتربيته الثالث من بين ثمانية من البنين والبنات . وفى سنة ١٨٣٠ اضطرت أحوال ألان ملفيل فعاد بالأسرة الكبيرة العدد إلى «ألبانى» كرة أخرى ، حيث وافته منيته بعد ذلك بسنتين صريع القهر والإفلاس ، ويقال أيضاً إنه مات مختل القوى العقلية . وغدت أسرته بعد موته فى فقر مدقع لا تملك شروى نكير .

ودخل هرمان مدرسة مجانية فى ألبانى أشبه بالملجأ وتخرج فيها سنة ١٨٣٤ - وسنه خمس عشرة سنة - فألحق بعمل كتانى فى بنك ، وتركه فى سنة ١٨٣٥ ليعمل فى متجر أخيه الأكبر للفراء . ولكنه بعد سنة

ترك العمل عند أخيه والتحق بمزرعة خاله فى «بتسفيلد» بعض الوقت ، ثم سَمَّ ذلك العمل الزراعى فاشتغل بالتدريس فى مدرسة أولية مدة فصل دراسى واحد . حتى إذ صارت سنه سبع عشرة سنة ركب متن البحر . ويعمل هرمان ملفيل اتجاهه إلى حياة البحر «بالفشل المؤلف الذى حاق بمتباين الخطط التى رسمتها لمستقبل حياتى ، وضرورة الإقدام على عمل أنفع به نفسى وأصلح شأنى ، فضلا عن استعداد فطرى لى للتجوال ذلك كله تأمرت عوامله فى دخيلتى فدفعتنى إلى ركوب متن البحر نوثياً» .

وقد تجمعت دلائل كثيرة على أن أمه الصارمة لم تتردد فى إظهار استيائها من فشله فى كل عمل حاوله ، مما جعل الابتعاد بنفسه عنها فى حمى الأمواج مطلباً مرموقاً . وكان أول عمل له فى البحر «صيباً» بمرتب قدره ثلاثة دولارات فى الشهر على سفينة مبحرة من نيويورك إلى ليغربول . وقد استغل هرمان ملفيل هذه التجربة - فى عبور المحيط الأطلنطى والإقامة مغترباً فقيراً شبه مشرد فى ليغربول - فى كتابه «رد بيرن» بعد ذلك بالثلاثى عشرة سنة .

ولست لدينا معلومات محددة عن الثلاث السنوات التالية لهذه الرحلة البحرية الأولى إلى ليفربول ومنها إلى نيويورك ثانية ، وإن كنا نعلم أنه قام بالتأريخ في أماكن شتى بضواحي نيويورك الفقيرة ، وأن أجره كان ستة دولارات في كل ثلاثة أشهر بالإضافة إلى المسكن والطعام ، وأنه كتب في تلك المدة عدة مقالات لصحف إقليمية . وقد اكتشف دارسو أدبه بعضها بعد سنوات طويلة من وفاته فإذا بها لا أهمية لها وليس في مضمونها ما يستثير الذهن بيد أنها تم على أنه اطلع على كتب شتى اطلاعاً مفكك الأواصر ، فهو يحشر ثمرات اطلاعه بغير داع من السياق لمحض استعراض معلوماته . ويبدو أن حياة الأرض أضجرتة فعاد حينئذ إلى حياة البحر ، متغاضياً عن قسوة تجربته الأولى وما عاناه فيها من عذاب وعناء ، فاستقل في سنة ١٨٤١ سفينة لصيد القيطس من مياه المحيط الهادى . وكان كل رجالها - ما عدا واحداً - من الأجلاف الجفافة الطباع غير المتعلمين . وبعد سنة وربع من جوب المحيط وراء الحيطان ألتت السفينة مراسيها في إحدى جزر المركيز . وكانت الألفة الشديدة قد ربطت بين هرمان ملفيل والبحار الوحيد الرقيق المتعلم - واسمه توبى - فهربا معاً من فظافة البحارة وضراوة الربان ، حاملين القليل من البسكويت الجاف في جيوبهم موغلين في الجزيرة . وبعد أيام من المخاطر الشديدة والمغامرات العنيفة وصلا إلى الوادى الذى تقطنه قبيلة من البدائيين تدعى « تيبى » فأحسن أفرادها وفادتهما ، ولقى هرمان ملفيل - على حد روايته شخصياً بعد ذلك في قصة المشهورة « تيبى » - هوى في نفس غادة تدعى « فياواى » جعل يسبح معها ويلهو ويجدف في الزوارق البدائية . ولم ينغص عليه هذه السعادة سوى ما خلجته من الخوف على حياته ، لأن

هذه القبيلة كانت مشهورة بأنها من آكلة لحوم البشر ، وأنهم يحسنون وفادة البيض حتى إذا اطمانوا من خوف وسمنوا أكلوهم فجأة !

ومن حسن حظ أن ربان سفينة أخرى لصيد الحوت قدم بسفينته إلى الجزيرة وترامى إلى سمعه أن بين يدي الأهالى أسيراً من البحارة البيض - وكان الفتى الآخر قد فر ولم يعثر له على أثر - فأرسل الربان فدية من الطباقي راجياً الإفراج عن هرمان ، لأن معظم بحارته الأصليين كانوا قد هجروا سفينته وهو بحاجة إلى أيد عاملة ، وبعد محاولات ومناوشات على الساحل قتل فيها هرمان أحد أفراد القبيلة تمكن من الفرار . وهكذا صار بحاراً مرة أخرى على ظهر السفينة « جوليا » . وكانت الحياة على ظهرها أشق وأدهى من الحياة على ظهر السفينة السابقة مما دعا البحارة إلى التمرد الصريح الجماعى عند وصولهم إلى مرفأ في جزيرة تابعة لفرنسا فكبلوا بالأغلال خمسة أيام في سفينة حربية فرنسية ثم ألقى بهم بعد ذلك في سجن الميناء ، وأبحرت « جوليا » ببخارة جدد ثم أطلق سراح السجناء . ورحل ملفيل مع رجل آخر منهم - وهو طبيب سابق - إلى جزيرة قريبة اسمها « ايمو » ، حيث التحق بالعمل في مزرعة للبطاطس في حرارة استوائية محرقة بغضت الزراعة إلى نفس هرمان فوق بغضه الأصلي لها . ولم يتردد في هجر عمله مع صاحبه الطبيب وتجولا في أنحاء الجزيرة يستجديان القوت من الأهالى . وأخيراً ترك زميله وانخرط في سلك البحارة مرة أخرى حينما وجد سفينة لصيد الحيتان اسمها « لفيان » بحاجة إلى رجال .

وفي هذه الرحلة وصل ملفيل إلى جزيرة هنولولو حيث وجد عملاً كتابياً في القاعدة الأمريكية . بيد أن حياة الأرض الصلبة لم تلبث أن أسأمته فتطوع نوتياً

عادياً في مدمرة أمريكية كانت راسية هناك ، وبعد عام عادت المدمرة إلى الوطن وسرح من الخدمة . وكانت سنة عند تسريحه من البحرية الأمريكية خمسا وعشرين سنة ، وذلك في عام ١٨٤٤ . ووجد أمه وأخواته قد استقر بهن المقام في ضاحية من ضواحي « ألباني » ، أما أخوه الأكبر فنفض يده من تجارة القراء وصار محامياً وسياسياً . أما أخوه الآخر فصار محامياً أيضاً وله مكتب في مدينة نيويورك . أما أخوه الأصغر توم الذي سيغدو بحاراً فيما بعد مثل هرمان فكان لم يزل في سن المراهقة . وألقى هرمان نفسه محط الأنظار وموضع الاهتمام الناجم من الفضول الشديد باعتباره « الرجل الذي عاش فترة من الزمن بين أكلة لحوم البشر ! » فصار يسرد قصته ومغامراته على أسماع المئات من المنصتين . وألح عايه الناس في كتابة سجل يجمع هذه الأحداث الفريدة في بابها ، فأقبل على هذا العمل من فوره .

وكانت قصته « « تيبى » الثمرة الأولى لهذه الحقبة من كتاباته الأدبية . وساعده أخوه الأكبر - الذي أوفد في مهمة دبلوماسية إلى لندن - في العثور على ناشره في إنجلترا ، ثم لم يلبث الكتاب أن طبع ونشر في أمريكا أيضاً . وظفر هنا وهناك بثناء طيب وتشجيع عظيم من النقاد والمعلقين وجمهرة القراء . فأقبل على كتابة تتمة هذه المغامرات في جنوب المحيط الهادى فجاءت الثمرة التالية بعنوان « أومو » . وقد صدرت في سنة ١٨٤٧ ، وهى السنة التى تزوج فيها هرمان ملفيل من « إليزابث » الابنة الوحيدة لكبير القضاة « شو » الذى كانت تربط أسرته بآل ملفيل وأواصر المعرفة المتينة منذ عهد بعيد ، ثم رحل العروسان على الأثر للإقامة بمدينة نيويورك في بيت أخيه الثانى آلان في الشارع الرابع . وكانت في ذلك

البيت أيضاً ثلاث أخوات هن أوجستا وفانى وهيلين ملفيل بعيداً عن أمهن التى ظلت مقيمة ببيتها قرب ألباني وهناك أخذ هرمان إلى الاستقرار والكتابة ، ولم يركب متن البحر إلا بعد ذلك بسنتين - في عام ١٨٤٩ - عقب ولادة ابنه البكر « ملكولم » ببضعة شهور ، ولكنه لم يركبه هذه المرة بحاراً ولا صياد قياطس ، بل مسافراً عادياً ، بقصد مقابلة ناشريه الإنجليز والاتفاق على إصدار كتابه « السترة البيضاء » الذى يصف فيه تجربته على ظهر المدمرة الأمريكية « الولايات المتحدة » .

ومن لندن رحل هرمان ملفيل إلى باريس وبروكسل وأصعد في نهر الراين . ولقى حفاوة ودعى إلى الإقامة بقصور بعض كبار القوم من المعجبين بمغامراته ، ولكن الحنين إلى الوطن دفع به هو وزوجه إلى العودة . وشجعه حموه بإقراض مقدم الثمن لشراء ضيعة استقر فيها مع زوجته وابنه وبعض أخواته . وهناك كتب « موبى ديك » أو « القيطس الأبيض » . وتقول زوجته في مذكراتها الخاصة إنه كان شديد الاضطراب في مدة كتابتها . وكان يجد في ذلك عناء شديداً ، حتى أنه « كان يجلس إلى مكتبه طول النهار فلا يسعفه خاطره بكلمة واحدة يخطها في تلك القصة إلى أن تخين الساعة الرابعة أو الخامسة بعد الظهر . ثم يركب إلى القرية بعد حلول الظلام . وقد ينهض من فراشه ويغادر البيت للسير على قدميه قبل الإفطار . وربما انهمك في قطع الأخشاب للحريق طلباً للرياضة والتسلية . حتى لقد استولى علينا جميعاً القلق على صحته من هذا التوتر الشديد المرهق لصحته في ربيع سنة ١٨٥٣ » .

وقد اختار هرمان للضيعة اسماً ذا صلة بمغامراته بين قبائل البدائين : سماها « رأس السهم » . وعند حلوله بها وجد الأديب الكبير « هاوثورن » مقياً في تلك المنطقة

الكتاب بالزراية والتحقيق والتجريح . وزادت الحالة
سوءاً بعد صدور كتابه التالى وعنوانه « بيبير » .

وكانت أرباحه من الكتابة عموماً هزيلة . وعلى
كاهله أعباء زوجه وولد وبنين وثلاث أخوات .
وزراعة ضيعته الخاصة لم تكن بالعمل الذى يميل إليه .
فما أشد عداؤه للفلاحة منذ صباه ، وللعمل اليدوى بعامة .
فغير عجيب ألا تنفى عليه الزراعة غلة يعتد بها . ويبدو
أن حياه كبير القضاة كان يخف لنجدته مالياً بانتظام ،
ثم أشار عليه بالتماس مصدر آخر للرزق . وبذل بالفعل
محاولات شتى للحصول له على وظيفة قنصل فى مكان
ما . إلا أن هذه المحاولات جميعها ذهبت أدراج
الرياح . فلم يجد بداً من المضى فى الكتابة إلى أن اعتلت
صحته وانطلق فى رحلة إلى استنبول وبلاد اليونان
وفلسطين وإيطاليا انتجاعاً للصحة . عاد منها ليلقى عدداً
من المحاضرات فى جولة بالأقاليم درت عليه شيئاً من
المسال :

وفى هذه الفترة تولى شقيقه الأصغر «توم» أمر سفينة
تجارية تعمل بين الولايات المتحدة والعين واسمها
« الشهاب » ، فاستقلها هرمان فى آخر رحلة بحرية له
حتى سان فرنسكو سنة ١٨٦٠ وهناك أبى أن يتم الرحلة
إلى الشرق الأقصى لسبب غير معلوم وعاد إلى بيته .
وفى هذه المدة مات حموه ، وعاش هرمان بعد ذلك
سنوات فى فاقة شديدة إلى أن قرر فى سنة ١٨٦٣ أن
يغادر مزرعة « رأس السهم » فاشترى لأسرته بيتاً فى
نيويورك من أخيه الموسر «آلان» فى مقابل تنازله عن
الضبيعة له نظير جزء من الثمن ، ورهن البيت وفاء
بالباقى . وفى هذا البيت الكائن فى الشارع السادس
والعشرين عاش هرمان ملفيل ما تبقى من عمره .
ولم يكن ما يصل إلى يده فى أحسن السنين من حقوق

فاستولى عليه الشغف بالرجل العظيم بصورة رومانسية
أشبه بشغف المراهقات بأبطالهن من النجوم . ولعل
الكتاب الشيخ ضاق بهذا بعض الشيء . وهو المتحفظ
شديد الانطواء على ذاته .

والحق أن الرسائل التى كتبها « هرمان ملفيل » إلى
« هاوثورن » تفيض حماسة عاطفية وخشوعاً . فهو يقول له
عبارات كثيرة من طراز : « وإنى لأشعر يا سيدي
الأستاذ أنى سأعادر هذا العالم وأنا منطو على الشيء
الكثير من الراحة والرضى . لأنه كتب لى أن ألقاك ! »
أو « أن معرفتى بك تمنعنى بخاود النفس أكثر مما تمنعنى
بذلك أسفار الكتاب المقدس ! » وكثيراً ما كان يركب
فى المساء إلى « البيت الأحمر » مقر « هاوثورن » فى « لينوكس »
ليتحدث إليه - والشيخ يسمعه فى شىء من الضيق فيما
يدو - عن العناية الإلهية وعن كل ما يتجاوز إدراك
البشر الحسى من الأمور . وقد وصفته مسز هاوثورن
فى خطاب إلى والدتها فى تلك المدة بأنه رجل « شديد
التواضع شديد الرقة والحنان » وأن له عينين صغيرتين
جداً يدهشها أنه يستطيع رغم صغرهما المفرط أن يرى
بهما كل شىء بكل دقة فلا تفوته صغيرة أو كبيرة
مما حوله ! وأنه حين يتحدث ينطلق فى الكلام بكل
حماسة ، ويستغرقه موضوعه ويحرفه ، فإذا به يعبر عن
أفكاره بكل قوته اللسانية وبإشارات من يده . . .

وبرحيل آل هاوثورن عن « لينوكس » انقطعت هذه
الصداقة التى لم تكن متساوية القوة والحيوية لدى
الطرفين . وقد أهدى هرمان ملفيل قصته « موبى ديك »
إلى هاوثورن تذكراً لهذه المودة وهذا الإعجاب .

ومن المفارقات أن هاوثورن على ما يدوح لم يرقه
« موبى ديك » بعد تلاوته . ولم يرق كذلك النقاد
والمعلقين والقراء ، بل إنهم لم يتورعوا عن استقبال

وأرقاها ، فوادى « تيبى » الوحشى قد غدا تحت لمسات
قلمه أرض الأحلام والأشواق التى تختلج فيها الروح
منتشبة بما يحينا فيه من الظلال والألوان والعبير والمسارح
والرواى والخمائل التى تلهو بينها الفاتنات من حسان تلك
القبيلة الفطرية فى رشاقة ومرح وصخب وانطلاق .
ومع انتشاء ملفيل بهذه المناغم المسكرة نجده محتفظاً على
الدوام بوعيه وحصافته وابتسامته وروحه الأمريكية
الوثابة .

أما قصته « ماردى » فيها الكثير مما يسميه النقاد
« روح رابليه » ، وهم يعنون بذلك ما فى لغته من
صخب مائج وضحكات مجلجلة وفلسفات متلاطمة :
ومهما يكن من شىء فهو فى « ماردى » قد تحول يسوق
الحديث عن مغامرة بحرية فى جزيرة بدائية أجمل وأحفل
بالحياة الفطرية من جزيرة تيبى نفسها ، ولكنه فى حديثه
هذا قد تحول عن الأسلوب الواضح المستقيم الذى تتميز
به أعماله السابقة - ولا سيما « تيبى » - إلى الأسلوب
الضحيم الضخم ذى الزخارف والتهاويل ، على النحو
المعهود فى « كارلايل » ، مما يدل على أن اهتمامه انتقل من
عالم الواقع إلى عالم الغوامض العويصة والرمزيات .

ولكننا ينبغى ألا ننسى أنديغال « هرمان ملفيل » فى
هذا التيه الذى يترامى على حدود الغيب والغموض مع
الاتصال بالواقع والارتداد إليه بين الحين والحين قد
أثمر للأدب قصة من أعظم القصص الأمريكى كله فى
جميع العهود ، ألا وهى قصة « موبى ديك » التى يمتزج
فيها امتزاجاً غريباً عنصر التأمل الفكرى وعنصر التجربة
الواقعية فى قوة فريدة تجعل لها طعماً خاصاً لا تكاد
تشاركها فيه قصة أخرى .

• • •

نشر كتبه يجاوز المائة دولار ، فلم يجد بدأ من قبول
عمل متواضع فى الحكومة سنة ١٨٦٦ فصار « مفتش
جمارك » بنويورك ، وتحسنت بذلك أحوال الأسرة
المادية . ولكن أحوالها المعنوية لم تكن على ما يرام ، ففى
السنة التالية أطلق « ملكولم » ابنه الأكبر الرصاص على نفسه
فى حجرتة ، ولا يدرى أحد هل وقع ذلك الحادث عفواً
أو عن عمد . أما ابنه الثانى « ستانويك » ففر من البيت
ولم يسمع أحد خبراً عنه بعد ذلك .

وظل هرمان فى منصبه المتواضع بالجمارك مدى
عشرين سنة إلى أن ورثت زوجته مالا من شقيق لها
فاعترن هرمان العمل . وفى سنة ١٨٧٨ نشر قصيدة فى
عشرين ألف بيت بعنوان « كلاريل » . وقبيل وفاته
كتب قصته المسماة « بيلى بد » ، ثم مات منسياً فى سنة
١٨٩١ عن اثنتين وسبعين سنة .

• • •

هذا الشاعر والناقد ، أى منزلة لأدبه فى أمته ؟
وما خصائصه الأدبية ؟

أما شعره - وهو غير قليل - فإراه النقاد أشبه فى
خصائصه بما ساد رواياته الثانوية من اضطراب فى الشكل
حتى كأنما لا شكل لها إطلاقاً . ولكنها أشعار لا تخلو من
مواطن قوة وحجاسة وحيوية دافقة .

وأما نثره فى رواياته فيضعه فى مرتبة رفيعة بفضل
عمله القذ « موبى ديك » ، ذلك العمل الذى يعتبر قمة
قصصه جميعاً - وكلها تدور حول غرائب المحيط
المهادى الجنونى وجزره البدائية والمغامرات الخارقة التى
قام بها الأمريكيون الشماليون فى رحلات صيد القيطس .
وأهم هذه الروايات - بعد موبى ديك - قصته
« تيبى » ، وتعتبر من أحسن وأجبح قصص المغامرات

٢ - قصة موبى ديك

وقد تضاربت الآراء في قصة «موبى ديك» ، لا من حيث قيمتها الأدبية التي لم تعد محل نزاع ، بل من حيث مضمونها . ففريق من النقاد والدارسين والأدباء ينظرون إليها نظرة واقعية فيعتبرونها قصة مغامرات بحرية ومطاردة جبارة لحوت جبار ، ويعززون قوتها الفنية إلى ذلك المزيج الفذ من دراية وخبرة بصيد القيطس ومن اطلاع واسع على كل ما كتب في ذلك الموضوع . وهو مزيج استطاعت مخيلة هرمان ملفيل أن تحسن إبداعه من مخزونات تجربته الواقعية أيام شبابه ، مع البراعة في إضفاء مفهوم شاعرى وأخلاقى على كفاح عنيف جرت العادة على ألا يكون له هدف وراء الريح المادى الغليظ وهكذا جاءت قصة «موبى ديك» مغامرة دافقة الحيوية بكل تفاصيلها الدقيقة ورمزياتها الخفيفة وصورها المثيرة التي يتمثل فيها البحر في جميع أحواله وتقلباته ، وشخصياتها الغريبة الحقيقية النابضة ، وتأملاتها الفكرية وفكاهاتها ، وألوانها الحية الدافئة . وبسبب من قوة عناصر هذا المزيج وغرابته ودسامته لم تجد «موبى ديك» صدى لدى الجمهور العريض في وقت صدورها ، وصد عنها النقاد مجفلين ، بيد أن أصالتها أجبرت الجميع بعد سنوات طويلة على الاعتراف بها معلماً بارزاً من معالم الأدب في أمريكا ، بل وفي العالم أجمع .

وبغير هذا الرأى في مضمون القصة يقول أديب ناقد عارف بدقائق الفن الأدبى وأسراره مثل د . هـ . لورنس . ففى اعتباره أن «موبى ديك» كتاب عظيم . . عظيم جداً . . بل أعظم ما كتب فى أدب البحار على الإطلاق ، فالقصة تبعث الخشية فى النفس وتملأ جوانبها بالرهبة . وهى قصة صيد أخير جبار . صيد ماذا؟ صيد

«موبى ديك» قيطس العنبر الأبيض الهائل العجوز ، الوزين ، الوحشى ، الذى يسبح وحده دواماً ، فإذا هاج غضبه فما أفضعه وأهوله ! وما أكثر ما هوجم بلا جدوى وظل ظافراً طليقاً بلونه الأبيض كالثلج . وما من شك فى أنه بصفاته ولونه رمز . ولكن رمز أى شىء هو ؟ لكم تحدث أقوام بأنه رمز الشر . أو رمز القدر . ولكنى أحسب «هرمان ملفيل» نفسه لا يدرى على التحقيق رمز أى شىء هذا القيطس . وهذا موضع الجمل فى ذلك الكتاب العظيم . . وقد نجح ملفيل فى إضفاء صبغة مطاردة بحرية حقيقية على القصة كلها . فى سفينة حقيقية بملاحين حقيقيين وفى بحر حقيقى ، وحافظ على توتر المطاردة بلا ثغرة ، رغم تلك الفصول الطوال عن طبائع القياطس وتشريحيها ووظائف أعضائها .

إن طرفى الرمز فى القصة هما الحوت «موبى ديك» والربان الأعرج «آهاب» . الحوت الهائل يمثل كل ما هو غاشم معاد لإرادة الإنسان ، وآهاب يمثل إرادة البشر بكل ما فيها من عزيمة تتحدى الموت نفسه فى سبيل البطولة بكل ما فيها من كبرياء . والكبرياء على وجه الخصوص هى الصفة البشرية التي يصورها ملفيل فما أشبه آهاب فى كبريائه المفرطة بشخصية «ستايفوجين» بطل دستوفسكى المشهور ، مع علم كل منهما أن الهزيمة والسحق هما النهاية المحتومة لذلك الصراع العنيد . وملفيل فى عبقريته اللامحة يصور «موبى ديك» رمز الشر جميلاً أخذاً ذا جاذبية وإغراء لا يقاوم ، بحيث تملأ النفس رهبتة والإعجاب بقوته الساحقة رغم كل شىء ! وهكذا تتكشف القصة فى هذا التصور ذات بعدين أو مستويين : مستوى الحقيقة ومستوى الحجاز الخفوف بالرموز والألغاز . .

* * *

أمراً طبيعياً لا يستنبر فيه حمية لأنه عنده من بدائة الأمور !

ولما بدا الريان آهاب فاذا به وكأنما قد أنزل من محرقة الإعدام في آخر لحظة بعد أن استصفت النار أعضاء جسده دون أن تأتى عليها ! وأحد جانبي وجهه يظهر فيه خط أزرق أدكن لا يدرى أحد أهو ندبة جرح قديم أم هو خلقة فطرية . وإحدى ساقيه من عاج أبيض يزيد منظرها من رهبته العامة ووجومه . وكما وقف في مكانه المألوف وضع تلك الساق العاجية في ثقب أعد لها على الأرض ، فإذا سار جيئة وذهاباً سمع لها لإيقاع رتيب رهيب وهو صامت لا ينطق بكلمة وعلى سخنته صورة عذاب المصلوبين !

وذات يوم أمر نائبه بجمع سائر العاملين في السفينة ، فلما التأم شملهم ظهر لنا وثبت بمسار في الصاري الكبير عملة ذهبية أسبانية ضخمة وقال بصوت مرعد :
أما رجل منكم دلني على حوت أبيض الرأس مقطب الجبين أعوج الفك في جانبه الأيمن ثلاثة ثقوب ظفر منى هذه الأوقية من الذهب . حوت أبيض ! .. أجهدوا أبصاركم في البحث عنه أيها الرجال ! .. فهذا الحوت « موبى ديك » هو الذى التهم ساقى . وللبحث عنه انطلقت هذه السفينة وزودت بالعتاد والرجال ؛ ولن تعود من طوافها بجانب الأرض إلا بعد أن يقذف « موبى ديك » من نافورة رأسه دماً أسود ، ويتقلب على ظهره مسدل الزعانف !

وساد الوجوم رجال السفينة الأشداء ، وظهر عليهم الأسى والخوف كأنما كلفوا التصدى لإبليس ، وراحوا - على ضراوتهم - يتعوذون ، ولهذا الحوت الأبيض شهرة كبيرة بين الصيادين في جميع المرافئ . وقد تناقلت الأفواه ما أنزله من أعاجيب الدمار

وخلاصة قصة موبى ديك التى يرويها بلسانه بحار شاب اسمه « اسماعيل » أنه لقى في المرفأ أثناء بحثه عن سفينة لصيد القيطس يلتحق بها - لقى « كويلج » القادم من جزيرة بدائية في المحيط الهادى ومن قبيلة يقال إنها من أكلة لحوم البشر ، وتحابا بإخلاص ، ثم التحقا معاً بالسفينة « بيكود » وتعاقدا معهما أحد أصحابها وهو الريان « بياج » بعد أن اختبر مهارتهما . وأخبرهما أنهما سيعملان تحت إمرة الريان الشهير « آهاب » الذى فقد لإحدى ساقيه في صراع مع حوت شهير لم يعد له في الدنيا هم سوى اقتفاء أثره والانتقام منه .

ولم يكن الريان « آهاب » على ظهر السفينة . بل لبث على البر في مكان غير معلوم إلى أن تم إعداد السفينة للإبحار . وهذا الإعداد يستغرق وقتاً طويلاً وعناية فائقة ، ذلك أن الرحلة الواحدة قد تستغرق ثلاث سنين قد لا تسنح فيها فرصة لتعويض النقص مع أن كل الأدوات المستخدمة في السفر والصيد عرضة للتلف أو الضياع أو التحطيم . ولذا ما كان أكثر الأعداد الاحتياطية من كل شئ : من الحبال والرماح والزوارق وكل شئ على الإطلاق . اللهم إلا شئين لا سبيل إلى التزود باحتياطي لهما ، ألا وهما السفينة نفسها والريان ؛ وفي الليلة الأخيرة صعد الريان آهاب إلى متن السفينة ، ولكن انقضت سبعة أيام كاملة من رحلتنا قبل أن يظهر لنا نحن رجاله على السطح .

والرجال في مراكب صيد الحوت هم أشداء البشر من جميع الأجناس التى يتصورها العقل ، ففهم الزوج السود كالفحم ، وفهم الخلاسيون من البيض والهنود الحمر ، وفهم البيض الخالص . ولكنهم جميعاً صلاب العود شداد العزائم ، فيهم من يمتاز بالبسالة والإقدام الروحى ، وفيهم من يرى مواجهة الخطر

إسهاب شديد، ثم تابع سياق البحث عن «موبى ديك» :
وكلما التقينا بعد ذلك بسفينة أخرى من سفن صيد
الحيتان صار كل ما يعنى آهاب بسؤالهم عنه أخبار موبى
ديك ، فإذا بنا نسمع أن ذيله الجبار صرع رئيس البحارة
فى إحدى سفن الصيد ، أما السفن الفرنسية والألمانية فلم
تكن لديها أخبار عنه . أما السفينة الإنجليزية «صهويل
اندرى» فكان ربانها ذا ذراع من العاج مثل ساق
آهاب، لأنه تصدى يوماً ما «لموبى ديك» ففقد ذراعه ،
إلا أنه قنع بما أصابه ولم يحاول بعدها التحرش بالقيطس
الفحل !

والتقينا بالسفينة «راشيل» وكانت قد التقت فى
اليوم السابق بالحوت الأبيض ورصدته بواسطة زورق
به ابن ربانها الشاب ، ولكن الحوت اختفى بالزورق
ولم تظهر لها بعدها خافية . أما السفينة «ديلايت»
فكانت تحمل على ظهرها زورقاً محطماً ، وأعلن ربانها
أنه فقد خمسة رجال أشداء فى صراعه مع «موبى ديك» فى
اليوم السابق ، وأن الحربة التى تصرعه لم تصنع بعد ،
فإذا آهاب يثور ويلوح بحربته معلناً فى جوار عال أنه
سيصرعه بهذه الحربة ، يطعنه بها ثلاثاً فى الموضع
الداىء خلف زعنفته حيث أشد أجزاء جسمه
حساسية .

وبعد قليل بدأ الصراع الرهيب الحاسم حينما تراءى
«موبى ديك» كجبل من الثلج يقذف من خياشيمه نافورة
ماء على مسافة ميل أو أكثر . وكأنما أصاب آهاب مس
من الحاسة والإقدام . وتدافع الرجال إلى الزوارق ،
والحوت يتقدم فى استهتار نحوهم غائصاً فى الماء ، ثم
واثباً فاغر الفم تحت هذا الزورق أو ذاك فيحطمه
ويلقى برجاله فى اليم متعلقين بجوانب الزوارق الطافية
لئلا أن تلقى لهم الحبال من السفينة . ولم يكف «موبى

بالزوارق والسفن التى تصدت له ، حتى بات الجميع
يعتقدون أن الشيطان حل فى هذا القيطس الذى لا يغلب
ونسجت حوله الأساطير حتى لقد روى عنه أنه شوهد
فى أماكن متباعدة شتى فى وقت واحد ! واظب الجميع
فى أفانين ذكائه وهو ينزل النكال بمن يوقعهم سوء
طالعهم فى طريقه . وكان فى عداد هؤلاء ذات يوم
الربان آهاى الذى قضم ساقه ، ومنذ ذلك اليوم وآهاب
مجنون استولت عليه فكرة واحدة ثابتة : أن ينتقم من
«موبى ديك» ويصرعه ولو كلفه ذلك حياته كلها . بيد أن
السفينة مجعولة لصيد الحيتان بقصد التجارة والكسب ،
ولهذا الغرض أنفق عليها أصحابها ، ولذا ما كان لها أن
تتجاهل الحيتان الأخرى العادية وهى فى طريقها للبحث
عن «موبى ديك» .

وسرعان ما وصلت السفينة إلى مناطق الحيتان
وبدأت تظهر أسراب منها تجردت لها الزوارق برجالها ،
ونشب بين الفريقين صراع كثير التفاصيل فيه دقة
وتشويق وإثارة للمشاعر والخاوف ، فما أكثر المواقف
التي يضرب فيها قيطس زورقاً فيقلبه برجاله ، أو يغوص
ويندفع من أغوار الماء تحت زورق فيحطمه بين فكليه
كأنه مصنوع من القش !

وعندما ظفروا بحوت منها ضخم شدوه إلى جسم
السفينة الكبيرة فجذب عدداً لا يحصى من أسماك القرش
التي أوقع فيها الملاحون مذبحه هائلة . ثم كان عليهم أن
يقطعوا رأسه ، لأن أثنى ما فى الحوت وهو الزيت
مخزون فى رأسه . وبعد ذلك انصرفوا إلى استخراج
الدهن الذى يحيط بهيكله كله واختزنوه فى غرفة بالسفينة
معدة لذلك .

وفى هذه المناسبة ساق ملفيل وصف تفصيلى
لمقاييس جسم الحوت وأوضاع أعضائه ووظائفها فى

عنق آهاب ، وسرعان ما انزعته هذه الأشوطة من بين رجاله في الزورق مشدوداً إلى جسده وبني ديك وهو يهاجم السفينة في عناد ولد. وإن هي إلا دقائق حتى كانت قد تحطمت جنباتها ، وغاصت إلى قاع المحيط فجرفت معها الزورق الأخير .

ولم تكتب النجاة من هذه الإلياذة البحرية إلا للنوتي اسماعيل ، الذي عاش ليروى للأجيال قصة « موبى ديك » الذى لا يقهر .

٣ — مقتطفات من « موبى ديك »

• ادعى باسم اسماعيل ، فهذا هو اسمى ، وقد حدث منذ بضع سنين - ولا عليك منذ كم سنة بالضبط - أن كان المال نزرأ في كيسى ، أو لعله لم يكن فيه مال أصلاً ، وليس ثمة أمر يعنئى على الشاطئ ، ففكرت في ركوب البحر قليلاً كى أجوب بشرع أنحاء الجانب المائى من الدنيا . وتلك طريقتى الخاصة في طرد الانقباض السويداوى وتنظيم دورتى الدموية . . . وهى أيضاً البديل عندى من استخدام الغدارة والرصاص : فلئن كان « كاتو » الرومانى قد تخير الإلقاء بنفسه على سن سيفه ، فأنا أؤثر ركوب السفينة في هدوء . وليس في هذا ما يدعو للدهشة فلو علم معظم الناس مزايا هذه الطريقة لأقبلوا عليها وأشاركونى في فترات متفاوتة من حياتهم مشاعرى نحو لجة المحيط .

• . . . وحينما أقول إن من عادى الالتجاء إلى حياة البحر عندما تغيم الدنيا في ناظرى ، أو حينما يزداد إحساسى برئى زيادة مفرطة ، ليس مرادى بذلك القول أن تظن بى الالتجاء إلى حياة البحر راكباً بين المسافرين ، إذ لا بد للمسافر من كيس نقود ، وكيس النقود إن هو إلا خرقة ما لم يكن بداخله شئ ! أنصف

ديك » عن هذا العبث المدمر إلا حينما صدمته السفينة بقيدومها فاخفى ليظهر في اليوم التالى متوثباً في هدوء ونافرأ الماء في استهانة ساخرة ! وانبرى له الرجال في الزوارق متدافعين لقتاله ، فإذا به يستدير إليهم وقد عقد العزم على تحطيم كل لوح من ألواح زوارقهم ، وهو يراوغ حبالهم وحرابهم ليضرب بعضهم ببعض بذياه القوى ثم يغوص ولم يبق من نسقهم إلا الفوضى والحطام .

أما الزورق الذى به الربان آهاب نفسه فالوح به في الهواء عالياً فجعل يتقلب عدة مرات ثم هوى إلى البحر مقلوباً ، وراح آهاب ورجاله يكافحون ليخرجوا من تحته ، ثم مضى « موبى ديك » لحال سبيله !

وبعد ظهر اليوم الثالث شوهدت نافورة الماء المندفعة من رأس الحوت الأبيض مرة أخرى ، وتكررت المهزلة من مراوغاته وتحطيمه للزوارق في جراءة وجبروت . ولكن في هذه المرة كان مرآه أشد تبروعاً ، فعلى ظهره كانت حراب مغروسة وقد شد بحبالها المتشابكة جثمان البحار الهندى « فيض الله » محملاً بعينه إلى خطتين في وجه آهاب ، وكان صفيه وصديقه الذى اختفى في الاشتباك السابق .

وعادت الزوارق كلها إلى السفينة قانعة بما أصابها بعد أول صدمة في ذلك النهار ، ولم يثبت « موبى ديك » إلا زورق واحد كان فيه آهاب نفسه ! وأقبل في جنون على القيطس العملاق إلى أن تمكن من دفن حربته في جنبه ، وعندئذ ثارت ثائرة « موبى ديك » وتجاهل الزورق وهجم على السفينة ذاتها وقد عزم على الانتقام الماحق . ولكن آهاب لم يفلت الفرصة وطعن « موبى ديك » بحرية أخرى ، ولكن الحبل تعقد في الهواء بفعل دوران الزورق المضطرب في اليم ، فالتفت عقدة منه حول

نوع ما . وحيرني الأمر في البداية فلم أدر ماذا أرى في شأنه ، ولكن سرعان ماومض في ذهني خاطر هداني إلى الحقيقة . فقد تذكرت قصة رجل أبيض - وكان من صيادي الحيتان أيضاً - وقع بين أيدي أكلة لحوم البشر فوشموه ، ورجح عندي أن صائد الحيتان الذي أراه أمام ناظري الآن لا بد أن يكون في بعض رحلات مغامراته القاصية قدمني بشيء من هذا القبيل . وقلت لنفسي ما قيمة هذا على كل حال ! إن هذا إلا مظهر خارجي ، وقد يكون المرء إنساناً شريفاً أيا كان لون بشرته !

● وصاح «ستب» : من ذا يظن ذلك يا فلاسك ؟ لو كانت لي ساق واحدة لما رأيتني ألبتة في زورق صيد اللهم إلا بقصد استخدام ساقى الصناعية في سداد ثقب بها ! أوه ! يا لآهاب من رجل رائع ! وأجابته فلاسك : لست أرى في ذلك مدعاة لكل هذا العجب . فلو كانت ساقه مقطوعة ابتداء من الفخذ لكان الأمر مختلفاً ، ولصار عاجزاً عن العمل ، أما وله ركة سليمة ، والركبة الأخرى بقي له الجانب الأكبر منها أيضاً كما تعلم . . .

فقال ستب : « هذا أمر لا علم لي به عن يقين يا صاحبي ، لأنني لم أره قط جاثياً على ركبتيه » .

● صاح ستب بانثوثى عامل الخداف القريب منه : « بلل الخبل ! بلل الخبل ! » فنزع الرجل قبعة عن رأسه وملاًها بماء البحر وبلل بها الخبل الذي كان يدور بسرعة حول البكرة وطرّفه في الخربة الغائرة في الخوت . . وجعل الزورق يشق الماء المرغى المزبد بسرعة كأنه سمك القرش حين ينشر زعانفه جميعاً . ● ومن خلال المنظار المقرب بدت السفينة وزوارقها ورجانها ومعداتها ، ولم يعد شك في أنها سفينة

إلى هذا أن المسافرين يتعرضون لدوار البحر ، ويميلون للشحناء ، وينتابهم الأرق ، ولا يستمتعون بحياتهم كثيراً على وجه العموم . كلا ! أنا لا أركب البحر مسافراً ألبتة . ولا بصفة ربان أو طاه أو ما إلى ذلك ، فإني أؤثر أن أدع جاه هذه الرتب ومجدها وأهبتها لمن يروقهم ذلك . فأنا أمقت جميع المهام المشرفة المحترمة أياً كان نوعها . وحسبي نفسي أرعاها وأسوس أمرها فلا حاجة بي لرعاية الأشربة والصواري والزوارق وأنواع السفائن جميعاً . وأما منصب الطاهي فهو لا يخلو من مجد أيضاً ، لأن الطاهي يعتبر على السفينة من قبيل الضباط . ثم إنى لا أطيق طهو الدواجن وشيها ، وإن كان ليس في الناس كلهم من يتحدث عن الدواجن المشوية باحترام أكثر منى ، متى رأيتها أمامي مملحة متبلة ناضجة طيبة النكهة والرائحة مطوية بالزبد . . . فالرأى عندي أن أركب البحر نوثياً من سواد البحارة ، على ما في حياة البحارة من مشقة وعناء في مبدأ الأمر . لكثرة الأوامر والمهام التي تجعل المرء يشب في كل وقت من مكانه كأنه الجرادة النطاطة في أوان حصاد الدريس ● كنت شديد اللفظة على استجلاء محياه . ولكنه ظل مشيحاً عني مشغولاً بفتح فوهة الزكبية . وما أن فرغ من ذلك حتى استدأر نحوى . وإذن - يا لمي ! - يا له من منظر ! ويا له من وجه ! إن لونه أصفر قائم ضارب إلى الحمرة ، وهنا وهناك مربعات ضاربة إلى السواد . أجل إن الأمر على ما توقعت . فهو شريك مروع لقراشي ، وكان بلا شك مشتبكاً في شجار وأصابته رضوض وجروح فظيعة . وها هو قادم من تحت يد الجراح . وفي هذه اللحظة حدث أن أدار وجهه صوب ضوء الشمعة فتأكد عندي أن هذه المربعات ليست من المشمع اللاصق إطلاقاً ، وإنما هي لطح من

ولا بد لنا الآن من الرجوع القهقري بعض الشيء . وقد
أشرت آنفاً إلى أن «خطاف الشحم» يجب أن يغرس
في الفتحة الأصلية التي أحدثها النوتية بالفأس فوق ظهر
الحوت . ولكن كيف يتسنى لأداة ثقيلة الوزن صعبة
التوجيه مثل «خطاف الشحم» أن تستقر داخل فتحة
كتلك الفتحة ؟ إن الذي قام بتثبيتها هذه المرة صديقي
الحميم «كويكج» الذي كان عليه - بوصفه هداف
الحربة - أن ينزل بنفسه فوق ظهر الوحش الهائل للقيام
بهذه المهمة بالذات . وما أكثر الأحوال التي نَحْم فيها
الظروف على هداف الحربة أن يظل قائماً فوق ظهر
القيطس إلى أن تصل عمليات سلخ جلد الحوت
واستخلاص شحمه وزيته إلى ختامها الأخير . وينبغي
ألا يغرب عن بالنا أن الحوت طيلة هذه المدة يظل
مغموراً معظمه في ماء المحيط وهو مشدود إلى السفينة ،
قياً عدا الأجزاء التي يجري عليها العمل مباشرة . وبذلك
يكون على هداف الحربة المسكين أن يقوم على مستوى
أقل من سطح السفينة بعشرة أقدام ، نصفه في الماء
ونصفه في الهواء ، متقلباً غائصاً وطافياً المرة بعد المرة ،
والوحش الضخم لا يكف عن التأرجح من تحته كآلات
التعذيب .

● شعراء كثيرون غيرى تغنوا بمحاسن عين
الجوذر : وريش الطائر السماوى الذى لا يحط على
الأرض أبداً . أما أنا فأقل منهم طموحاً ، وحسبى أن
أنغى بذيل : هو ذيل الحوت ! . فالمساحة التي يغطيها
ذيل القيطس البالغ لا تقل عن خمسين قدماً مربعة . وهو
ينشعب منذ بدايته إلى خصلتين عريضتين متينتين
مسطحتين يقل سمكهما تدريجياً حتى يصل إلى أقل من
بوصة عند الطرفين المتباعدين كأنهما جناحا طائر .

● كثيراً ما نشاهد جماعات صغيرة تضم كل منها

لصيد الحيتان . ولما كانت بعيدة عنا جداً ، وسائرة في
اتجاه الريح مملوءة الأشرعة بأقصى سرعة ، لم يكن ثمة
شك في أنها متوجهة إلى مجال جديد من مجالات الصيد ،
ولا أمل لسفيلتنا «بيكود» في اللحاق بها ، فصدر الأمر
باستخدام الإشارات للاتصال بها وتلقى إجاباتها . وفي
هذا المقام ينبغي أن نذكر أن سفن الأسطول الأمريكى
لصيد الحيتان شأنها شأن الأسطول البحرى الحربى لكل
منها إشارة خاصة بها ، وسائر الإشارات المميزة لمجموعة
في كتاب وقرين كل إشارة خاصة اسم السفينة . ولدى
كل ربان نسخة من هذا الكتاب . وهكذا يتسنى لقواد
حيتلات الصيد أن يعرف بعضهم بعضاً وهم وسط المحيط
على بعد شاسع وفي يسر شديد .

● وقد جرت العادة أن تحمل كل سفينة لصيد
الحيتان عند إقلاعها عدداً عظيماً من الرسائل الموجهة إلى
عديد من سفن صيد الحوت التي سبقتها إلى المحيط .
وطبعي أن فرص تسليم هذه الخطابات إلى الأشخاص
المرسلة إليهم تتوقف أولاً وأخيراً على مصادفات الالتقاء
العارض في المحيطات الأربعة . وهكذا يكتب لمعظم هذه
الرسائل ألا تصل مطلقاً إلى أصحابها . وكثير مما يصل
فعلاً إلى أصحابه من هذه الخطابات يكون عند تلاوته
قد سلخ من العمر سنتين أو ثلاثاً أو أكثر من ذلك .

● إن عملية تقطيع أوصال الحوت والعناية بكل
جزء منها بالطريقة المناسبة له خاصة تحتاج إلى حركة
دائمة إلى الأمام تارة وإلى الخلف تارة أخرى بين
صفوف النوتية والعاملين في السفينة بوجه عام . فبينما
يحتاج الأمر إلى أيد تعمل هنا : يحتاج كذلك إلى أيد
تعمل هناك ، فلا محل للمكث في موضع واحد : إذ لا
بد من إنجاز كل شيء في كل مكان وفي آن واحد .
وكذلك الحال بالنسبة لمن يروم وصف هذه العمليات .

ما بين عشرين وخمسين حوتاً. ويطلق على هذه الجماعات الصغيرة اسم «المدارس» . وهي غالباً على نوعين . فثمة «مدارس» جميع أفرادها من الإناث . و«مدارس» أخرى لا تضم بين صفوفها سوى الذكور من الشباب الأشداء . ومدارس الإناث يقوم على حراستها فارس من الذكور غاية في الجسامة والضخامة . ولكنه ليس مسناً . وعند ظهور أدنى نذير للخطر يظهر هذا الحارس شهامته وفروسيته بالارتداد إلى المؤخرة من القطيع كى «يغطي» فرار السيدات . والحقيقة أن هذا السيد المهدب مثله مثل أمير عماني مرفه . فهو يسبح متنقلاً في أرجاء العالم المائى محوطاً من كل جانب بسائر ما تتمثل فيه مناعم حياة الحریم وبذخها وتدلليها . والفارق الوحيد بين هذا الأمير العثماني وخليلاته مذهل ففى حين يكون هذا النحل دائماً من أضخم الحيتان جثة وأهولها منظراً وعنقواناً تكون الإناث دائماً - حتى حيناً يبلغن غاية المدى من النمو - أضال منه بكثير جداً ، فلا يصلن إلى ثلث حجمه ، فهن من الرهافة الحقيقية نسبياً بحيث لا يزيد محيط خصر الأنثى منهن على ست ياردات (خمسة أمتار ونصف متر تقريباً) . . .

وإذا خطر لحوت شاب أن يقرب من إحدى الإناث المحظيات أكثر مما ينبغي ، عندئذ ينبرى له «الباشا» سيد الحریم في غضب شديد ويطرده بقسوة بالغة . وأنه «لآخر الزمن» حقاً أن يتجاسر فتى قليل الحياء مثله على اقتحام حرمة الأسر المستقرة السعيدة . وهكذا نجد الإناث هنا في الماء - كزميلاتهن على البر - يتسبن في نشوب الكثير من المعارك بين الذكور

المتنافسين على محاسنهن ومفاتنهن . وما أكثر ما تصل المعارك في هذه الظروف إلى لراقة الدماء أو لزهاق الأرواح . وأهم سلاح في هذه المعارك هو الفك الأسفل الطويل ، وقد يحدث أن يتشابك الفك من طرف إلى الأسنان الحادة القوية ، ويشتد التجاذب والاحتراب . وليس من النادر أن يعثر الصيادون على حيتان كلهم ذكور بالغون على أجسادهم آثار غائرة من هذه المعارك أو أسنانهم محطمة أو زعانفهم ممزقة أو أفواههم معوجة .

• أما البنون والبنات الذين ينجم «الباشا» الحوت من حریمه فلا يعنيه شأنهم ، وعليهم أن يهتموا بأمر أنفسهم . . . ولذا فإنه يترك العديد منهم في كل مكان ينتقل إليه في تجواله المستمر مع حریمه . . . وبمرور الوقت يأتي الأوان الذي تهبط فيه حرارة الشباب بتراكم السنين وتزداد رغبة «الباشا» المتختم بالملذات في التأمل والراحة والاستقرار ، فإذا عميل شديد لديه إلى الفضيلة والعفة يحل محل ميله الشديد السابق إلى العذارى وغير العذارى من الإناث الفاتنات الشابات . وتبدأ بذلك مرحلة الحمود الجنسي والتوبة والإنابة ، فيسرح حریمه تسريحاً جميلاً ، يتركهن طواعية أو يتركهن معرضات عنه إلى ذى فتوة وعنقوان من شباب الذكور ، وينصرف هو إلى حياة الوحدة والتأمل والعبوس ، متجولاً ببطء وهدوء بين خطوط العرض وخطوط الطول ، تالياً صلوات الندم والتكفير : راجياً حسن الختام ، ومردداً على أسماع من يلقاهم من الحيتان الفتيان تحذيرات الشيوخ المألوفة من عواقب رعونة الشباب ووخامة الاندفاع في الحب والتهالك على مناعمه ولذاته !

مقال عن الإنسان لأرنست كاسير

بمستم

الدكتور احمد محمد عيسى محمود

المختلفة إلا بعد أن أقام في أمريكا في السنوات الأخيرة من حياته . ولا جدال في أن الأمريكيين قد أعجبوا بفلسفته ، واهتموا بها . فقد صادفوا فيها ملامح إنسانية جديدة ومحاولة جادة للخلاص من الحيرة التي تورطت فيها بعض الفلسفات التي اتبعت نظرية العلم الجزئية إلى المشكلات ، ونسيت وحدة الإنسان الذي تنبع منه كل مظاهر المعرفة والحضارة المختلفة . وكان كاسير موقفاً إلى أبعد حد عندما جعل عنوان أول كتاب يكتبه باللغة الإنجليزية في أمريكا هو «مقال عن الإنسان» .

حياته وفلسفته

ولد إرنست كاسير في برسلاو في ٢٨ يوليو ١٨٧٤ . ووالده تاجر يهودى ثرى ، وإرنست هو أصغر أولاده . وفي دراسته الأولى في الجيمنازيوم ، كان تلميذاً عادياً لا يصح اعتباره من المتفوقين . وقد يرجع هذا إلى عدم تفرغه للدراسة وشدة اهتمامه بالألعاب الرياضية وحرصه على حضور الحفلات الموسيقية وروايات الأوبرا .

والتحق بجامعة برلين ، وهو في الثامنة عشرة من عمره لدراسة القانون تحقيقاً لرغبة والده . وخضع

المتحفسون لكاسير يروونه مماثلاً في مظهره وقدراته لجوته . والتمثال مع جوته هو أعظم شرف حظى به إنسان في نظر الألمان . على أن الألمان لا يجمعون على مثل هذا الرأي . ولعل أكثرهم لم ير في فلسفته شيئاً جديداً ، إذ بدت في نظرهم لا تادل على أكثر من محاولة لتنظيم النتائج التي اهتمت إليها العلماء في شتى نواحي المعرفة في إطار مقبول ، لا يضيف شيئاً إلى ما هو معروف :

فكاسير في اعتقادهم أفضل مثل للفيلسوف الذي عكف على القراءة وحدها ، وظن في النهاية أن باستطاعته الإستغناء عن البحث في وقائع المعرفة ذاتها ما دام قد عرف نظريات الثقافات الآخرين . وقد يصح لإرجاع عدم تقدير الألمان لكاسير كما ينبغي ، إلى إنشغالهم في الفترة التي نشر فيها مذهبه بفلسفة هايدجر الوجودية التي ناسبت مشاعرهم بعد تعرضهم لقسوة الحرب العالمية الأولى وأهوالها . لهذا بدت فلسفة كاسير مجرد تكرار للأفكار التي استمر الفلاسفة الكانطيون المحدثون يرددونها زهاء النصف قرن .

من هذا يتضح أن كاسير لم يعرف عالمياً كما ينبغي خلال إقامته الأولى في ألمانيا . إذ لم تنشر ترجمة مؤلفاته

كاسيرر في بادئ الأمر ، إلا أنه اتجه بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة الألمانية والأدب . وأثناء دراسته الجامعية حرص كذلك على الاستماع إلى كل محاضرات الفن والتاريخ ، غير أنه لم يرض عن أغلب المحاضرات التي استمع إليها بسبب افتقارها إلى العمق . وأغلب الظن أن مبارحته برلين وانتقاله بعد ذلك إلى جامعتي ليبزج وهایدلبرج كان بسبب سخطه على ضحالة معرفة أساتذتها ، لأنه عاد إليها بعد أن سمع باختيار أساتذة آخرين فيها من أمثال الفيلسوف الألماني المعروف زيمل Simmel ، وكوهين وغيرهما .

وأقامت أكاديمية برلين مسابقة فلسفية كبرى طلبت فيها من المتسابقين الكتابة عن لايبنتز . واشترك كاسيرر في هذه المسابقة . ويقال إنه استطاع تأليف كتاب ضخم عن لايبنتز في أقل من سنتين . إلا أن المشرفين على المسابقة رأوا عدم منح الجائزة الأولى لأحد ، ومن ثم منح كاسيرر الجائزة الثانية . وتقدم بعد ذلك برسالة للدكتوراه مأخوذة عن الجزء الأول من كتابه عن لايبنتز - وهو خاص بنظرية المعرفة عند ديكارت - إلى كلية ماربورج التي ناقشت رسالته ومنحته أعلى درجاتها Summa cum laude ، كما أن هيئة المناقشة أبدت إعجابها بسعة اطلاعه ومعرفته .

وبعد حصوله على الدكتوراه ، وفي فيينا ، أثناء زفاف إحدى قريباته ، قابل ابنة عمه التي لم يكن قد رآها قبل ذلك سوى مرة واحدة ، عندما كانت طفلة في التاسعة من عمرها . وافتتن بها وتزوجها بعد ذلك بسنة واحدة . وكان الزواج موفقاً ، إذ تمكنت الزوجة على الدوام من خلق الجو الملائم لكاسيرر ، حتى خلال السنوات العاصفة في حياتهما : وعاشا بعد الزواج في ميونيخ أكثر من سنة ، وهناك ولد ابنها هاينس الذي أصبح فيلسوفاً كذلك .

وانتقل كاسيرر بعد ذلك إلى برلين حيث كان

يعيش أكثر أقاربه وأقارب زوجته ، وحيث توجد المكتبات العامة ، التي هي أهم من كل ذلك .

وبمجرد استقراره في برلين ، عكف على دراسة أكبر مشكلة صادفته عند تأليف كتاب لايبنتز وهي كيف نمت الإيستمولوجيا في فلسفة العلم في العصر الحديث . وظهر أول جزء من مؤلفه الكبير الذي تناول هذه المشكلة واسمه « مشكلة المعرفة » Erkenntnisproblem سنة ١٩٠٦ ، ثم ظهر الجزء الثاني بعد ذلك سنة ١٩٠٨ . واستطاع برغم مشاغله الكثيرة أن يشرف على طبعة جديدة لمؤلفات كانط ، وكتب لها مقدمة كبيرة عن سيرته وفلسفته . وفيها عني بوجه خاص بكتاب « نقد الحكم » ، إذ بين لماذا اهتم كانط في هذا الكتاب بالجمع بين فلسفته في الفن وفلسفته الميتافيزيقية .

وكان بذنبه إصدار جزء ثالث من كتابه عن مشكلة المعرفة ، إلا أن الحرب العظمى الأولى غيرت مشروعاته فقد جند ، واشتغل في رقابة الصحف . وهكذا أمكنه بفضل قراءة صحف المعسكرين المتحاربين أن يتأمل الحرب ملياً من جملة نواح ، وأن يكون نظرة صحيحة عنها . فكره كل دوافع الحرب الاستعمارية والتوسعية ، وكتب متأثراً بتجاربه خلال الحرب وتأملاته فيها ، كتاب « الحرية والشكل » Freiheit und Form ، الذي خصصه للكلام عن لسنج وشيلر وكانط وجوته باعتبارهم أهم أنصار الحرية في الفكر الألماني .

وأثناء الحرب كذلك ، وأثناء شعوره بالأزمة الروحية الكبرى التي اجتازتها أوروبا ، آمن بصحة نظرية « جورج سوريل » التي نشرها في بداية القرن العشرين وقال فيها إن القوة الدافعة في التاريخ ليست العقل أو المنطق ، بل هي الأساطير السائدة في المجتمع ، وإن الناس لا يتبعون الحقائق الموضوعية بل يتبعون خيالات أكثرها قد تولدت من البغض والحقد والكرهية . وتأكد إيمان كاسيرر بصحة هذه الفكرة عندما ازدادت

الأمور تعقدت بعد الحرب ، وازداد الإعجاب ببطولات الحكومات الفاشية .

ولم يكن غريباً بعد ذلك ، وبعد أن أدرك كاسيرر أهمية الأساطير أن يجعلها موضوعاً لجزء كبير من كتابه فلسفة الأشكال الرمزية . وفكرة هذا الكتاب قد جاءت كما ذكر لنا أثناء تأهبه لركوب إحدى السيارات العامة سنة ١٩١٧ . فقد أدرك أن العقل وحده غير قادر على فهم الواقع . إذ ينبغي أن يتحقق ذلك بوساطة الروح كلها ، بكل قدراتها وحوافزها ، لأن الصلة بين روح الإنسان والواقع لا تظهر في التفكير المنطقي وحده ، بل تظهر كذلك في الخيال والشعور والإرادة .

وأنشئت أثناء الحرب العالمية الأولى جامعتان جديدتان في ألمانيا . إحداهما في هامبورج ، والأخرى في فرانكفورت . وعرضت الجامعتان بمجرد إنشائهما منصب الأستاذية على كاسيرر . وفضل هامبورج لوجود مكتبة فاربورج بها بنفائسها التي تساعده على إتمام مؤلفه « فلسفة الأشكال الرمزية » .

واستطاع نشر أجزاء هذا الكتاب الثلاثة في الفترة ما بين ١٩٢٣ - ١٩٢٩ . ولم يحل انشغاله في هذا المؤلف الضخم من إكمال كتابه عن مشكلة المعرفة ، ومن كتابة كتاب آخر عن نظرية أينشتين ، علاوة على قيامه بنشر جملة مقالات فلسفية وأدبية .

وفي سنة ١٩٣٠ اختير عميداً لجامعة هامبورج ، وساعده تنوع معرفته وقدرته على التحدث في أي موضوع على الاضطلاع بمهام وظيفته على أفضل وجه . فلم يكن نشاطه مقصوراً على الناحية العلمية ، إذ كان قادراً على فهم كل مشكلات الإدارة ملمماً بكل قواعده الألعاب الرياضية . ولا يبخل باسداء النصيح لأي طالب من طلبته . وأمضى في هامبورج أربعة عشر عاماً خصبة كتب خلالها عدة مؤلفات ومقالات في تاريخ الفلسفة ، كان من بينها دراسة شائقة لعصر الاصلاح الديني ، وأخرى عن ظهور الأفلاطونية في إنجلترا .

وفجأة تغيرت الأحوال في ألمانيا بعد تولى هتلر زمام الحكم . فأثر كاسيرر السلامة ، وهاجر على الفور . وعرضت عليه ثلاث وظائف خارج ألمانيا . الأولى في أكسفورد في إنجلترا . والثانية في جامعة أوبسالا ، والثالثة في الولايات المتحدة في « المدرسة الحديثة للأبحاث الاجتماعية » في نيويورك . وقبل في النهاية عرض جامعة جيتبورج في السويد . واشترط عدم الحصول على أستاذية ذات كرسي ، وأن تكون أستاذه بصمته الشخصية ، فقبل طلبه . وظل هناك ست سنوات نشر فيها كتابه « الحتمية واللاحتمية في الطبيعة الحديثة » .

Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik

والم في هذه الأثناء باللغة السويدية ، قراءة وكتابة : واهتم بالفن السويدي ، وكتب عن فلسفة السويد كتاباً أسماه Hägerström ، كما كتب كتاباً آخر عن ديكرات وصلته بالملكة كريستينا . وحاول في هذا الكتاب الربط بين تأثيرها بديكرات وتنازلها عن العرش .

واشتدت بعد ذلك وطأة الحرب في أوروبا ، فأثر الهجرة إلى الولايات المتحدة . وسافر في آخر باخرة سمح الألمان بسفورها إلى أمريكا . وكان متفائلاً ، إذ ظن أنه لن يمكث في الولايات المتحدة أكثر من سنتين . ولكن اشتراك أمريكا في الحرب العالمية الثانية حال دون عودته إلى السويد فتعاقد بعد ذلك مع جامعتي كولومبيا ونيويورك . وواصل كاسيرر نشاطه هناك فبدأ يكتب باللغة الإنجليزية . وكان أول مؤلفاته هو كتاب « مقال عن الإنسان » An Essay on Man موضوع هذا المقال . ثم أعقبه بعد ذلك بكتاب آخر هو « أسطورة الدولة » The Myth of the State الذي كتب باللغة الإنجليزية كذلك وتضمن فلسفته في السياسة . وكان في نيته نشر بعض مخطوطاته التي تأجل نشرها بسبب مباحثته السويد ، مثل الجزء الرابع من كتابه عن مشكلة المعرفة ، إلا أنه توفي فجأة في ١٣ أبريل سنة ١٩٤٥ .

وفي ذلك اليوم إستيقظ مبكراً ، وتوجه إلى جامعة كولومبيا . وأثناء سيره في الطريق استوقفه أحد تلاميذه فسقط بين يديه ، وهو يحجب عن أحد أسئلته الفلسفية . وهكذا يكون قدمات في أفضل صورة يتمناها فيلسوف .

ويقول ديمتري جورونسكى Gawronski الذى كان من أصدقاء كاسيرر المقربين ، واعتمدنا كثيراً على مقاله عن حياته ، أن كاسيرر قد اشتهر بتواضعه الجم . إذ لم يدع يوماً بأنه أول . من اكتشف فكرة أو قدمها ، بل كان على العكس دائب الاستشهاد بأقوال مفكرين - أكثرهم اقل منه قدرأً ومكانة . وكان يعتقد على الدوام بأن بلوغ الحقيقة أمر شاق لا يستطيع إنسان بمفرده الإضطلاع به . ولهذا لم يرفض لأول وهلة أى رأى مهما بدا سخفه ، ولم يدع لإنشاء فلسفة جديدة . وقد تميز - كما رأينا - بقدرته الفائقة على النضال ، إذ استطاع بدء حياته من جديد أكثر من مرة . ولم يخلد إلى الراحة إطلاقاً ، بل واطب على العمل إلى ساعة متأخرة من الليل ، حتى بعد أن تجاوز السبعين من عمره .

* * *

بقى بعد ذلك ، وقبل تلخيص كتاب « مقال عن الإنسان » أن نذكر شيئاً عن فلسفته : فلعل هذا يساعد للتمهيد للكتاب .

عندما كان كاسيرر يتلقى العلم في أواخر القرن الماضى كان المذهب الكانطى الجديد سائد فى ألمانيا كرد فعل للحركة الوضعية الألمانية التى أعقبت تدهور الهيكلية ، واعتمدت على تقدم العلم وازدهاره . ولم تقع المدرسة الكانطية الجديدة (أو مدرسة ماربورج كما تدعى) باحياء مذهب كانط بغير تحوير : بل أرادت أن توفق بين مذهبه وبين كل ما حدث من تقدم فى العلوم الرياضية والطبيعية والبيولوجية . وهذا واضح فى مؤلفات أقطابها : لوتسه وناتورب ، ودلتاى وكوهين . الذى تتلمذ كاسيرر عليه .

فهذه المدرسة ترتكن إلى ما ذكره كانط عن قيام العقل الإنسانى بخلق معرفتنا بالأشياء ، وبعدم قدرتنا بلوغ النظام التراتسندتالى للمعرفة إلا بعد تحليل أشكال الفكر الإنسانى ومنهجه . وقد اقتصر كانط كما هو معروف على تطبيق مثاليته النقدية على مجالات العلوم الطبيعية والأخلاق والإستاتيكا ، ولكن الكانطيين المحدثين - ومن بينهم كاسيرر - حاولوا تطبيق مذهب كانط على مجالات التاريخ وعلى الأشكال الأولى للخيال الإنسانى المتمثلة فى اللغة والسحر والأساطير .

وقبل كاسيرر الفكرة الكانطية التى لا يهتمها بحث الوجود فى ذاته ، بل يعنىها فقط وسائل معرفة الأشياء . فعند كاسيرر ، ليس للفلسفة - كما هو الحال عند كانط - أية غاية أونتولوجية . وغاية فلسفته هى التوسع فى فهم الملكات التى أسأها كانط بالملكات المنظمة regulative ، التى بدت فى نظر كاسيرر بناءة مثل الملكات المعرفية . وهذا وجه خلاف أساسى بينه وبين كانط . وكانط اتباعاً لنظريته قد اقتصر على دراسة التصور ومقولات الفهم ، أما كاسيرر فلم يقر ذلك ، بل رأى وجوب دراسة جميع الأفعال التأليفية الأخرى المماثلة للتصور ، والتى تقرر كل أحوال التعبير ، والإدراك والتصور ، والتى يتمخض عنها عوالم الأساطير والتمن والعلم . فليس هناك على حد قوله : « صلة واحدة بين الإنسان والعالم الخارجى ، بل هناك عدة نظرات مختلفة لإدراك الظاهرة . فلا يصح القول بعالم مدركات أوحد . لأن كل عالم منها يختلف باختلاف نوع التوضع واتجاهه . ولهذا لا ترمى فلسفة الأشكال الرمزية (وهو الاسم الذى اختاره كاسيرر عنواناً لمذهبه) إلى تقرير نظرة قطعية واحدة عن جوهر الأشياء وماهيتها . بل ترمى إلى إدراك الأنواع المختلفة التى تتوضع فيها الأشياء والتى تتضمن الفن واللغة والدين والعلم » .

سليماً ، بل علينا أن نضع أنفسنا فيها . بحركتها الدائمة .
فاعتماداً على هذه الطريقة وحدها سندرك هذه الحقائق
لا في صورة « تأملات ثابتة » ، بل طاقة روحية دائمة
التشكل والتغير .

قد يفهم من هذا العرض الوجيز لفلسفة كاسيرر
أنها اعتمدت على مذهب كانط وحده . ولكننا قد
نسئ إلى الحقيقة إذا نسينا تأثيره بجهاذة المفكرين الألمان
الذين سبقوه من أمثال هردر وهيجل . فالأشكال الرمزية
هي الافتراضات السابقة للمعرفة الفلسفية ، أو فنومنولوجيا
الروح بتعبير هيجل التي ترمي إلى إدراك أشكال الروح
من الباطن وليس من الخارج ، كما يحدث في المنهج
العلمي . وفي الطريقة التاريخية التي اتبعها كاسيرر لا بد
أن نلمح أثر هيجل كذلك . فن الأقال الفيغلية أن
الحقيقة في شمولها ، لا يمكن أن تظهر دفعة واحدة . بل
يقوم الفكر بالكشف عنها شيئاً فشيئاً . وعلى هذا فان
وحدة المعرفة لا تتكشف إلا في تقدم الفكر من مراحل
الأولى البدائية إلى أن يصل إلى المعرفة البحتة . اعتماداً
على الديالككتيك الباطني لحركة الفكر .

الكتاب

وفقاً لما ذكره كاسيرر في المقدمة ، فان الكتاب قد
صدر تحقيقاً لرغبة أصدقائه من الإنجليز والأمريكيين .
فقد ألحوا عليه وطالبوه بضرورة ترجمة كتابه « فلسفة
الأشكال الرمزية »^(١) ، ولكنه رأى أن ضخامة هذا
الكتاب وقدم عهده بحولان دون تحقيق مطلبهم . إذ كان
قد مضى على نشره أكثر من خمس وعشرين سنة تغيرت
خلالها نظرتة إلى عدة مشكلات في الكتاب . ولهذا فضل
إصدار خلاصة جديدة له تمثل نظرتة الجديدة إلى
الأشكال الرمزية ، مع زيادة في التوسع في مسألتى الفن

(١) ترجم هذا الكتاب بعد وفاة كاسيرر إلى الإنجليزية ،
وصدرت أجزاءه الثلاثة في السنوات ١٩٥٣ ، ١٩٥٥ ، ١٩٥٧ .

وباستثناء الخلاف الذي ذكرناه يوجد إتفاق
أساسي بين نظرتة ونظرة كانط . فكلاهما يعنى بالأسس
التي تعتمد عليها التجربة ، ويعنى بالأحكام الخاصة
بالتجربة ، قبل تقرير أى شىء عن حقيقة الأشياء . وفي
رأى كاسيرر ، أن كانط كان موفقاً في هذا الاتجاه .
إذ بفضلته اهتدى إلى مفتاح كل المعرفة القائمة على
تصورات ، أى إلى الأحكام التركيبية الأولى . وإذا كان
قد وقف عند تطبيقها على الرياضة والطبيعة - أو بمعنى
أصح قد وقف عند حالتهما في القرن الثامن عشر - فان
هذا لا يعنى أن كانط كان يرفض أى توسع في تطبيق
فكرته . وتحقيقاً لذلك رأى كاسيرر اصطلاح « الأشكال
الرمزية » أكثر مناسبة من « الأحكام التركيبية الأولى » .
ويمكن تعريفه وفقاً لما جاء في كتبه المختلفة على الوجه
الآتى : الأشكال الرمزية هي الأشكال المختلفة التي
يتجسم فيها الانبعاث الذاتى للوعى . وهذا الانبعاث
يتحقق في صورتين أساسيتين . الصورة الأولى في قيام
العلم الحديث واعتماده على فروض فكرية ذات أسس
ميتافيزيقية - وكتاب كاسيرر مشكلة المعرفة بأجزائه
الأربعة خاص بهذه المسألة . والصورة الثانية تبدو
منعكسة في أشكال حضارية مختلفة مثل الأساطير واللغة
والدين . وحول هذه المسائل يدور موضوع المؤلف
الثانى الكبير لكاسيرر وهو « فلسفة الأشكال الرمزية » ،
وكتاب « مقال عن الإنسان » صورة مختصرة منقحة له .
يتضح من هذا أن فلسفة كاسيرر لا تعنى بالوجود
البحت أو بالوعى البحت . بل تعنى بتفاعل الوعى مع
الوجود . فلن يتحقق أى فهم بالرجوع إلى وجود
مطلق ، أو بالرجوع إلى الوعى في ذاته ، لأن الوجود
المطلق ممتزج بأشكال روحية مختلفة . وكل شكل رمزى
- ولا يعنى بهذا تصورات المعرفة - ولها بل أشكال
الأساطير واللغة والفن - يدل كما قال جوتته على كشف
لما هو باطنى في أشكال خارجية . فهذه الأشكال تخفى
الروح وتظهرها معاً . وعلينا ألا نتأمل هذه الأشكال

الإنسان حيوان صانع للرموز

الإنسان في نظر كاسيرر لا يواجه الواقع مباشرة . فهو لا يستطيع أن يراه وجهاً لوجه . ولهذا يصح القول بأنه لا يحيا في عالم طبيعي . بل يحيا في عالم رموز . فهو لا يتأثر بالأشياء مباشرة . كما هو الحال عند الكائنات الأخرى . كما أنه لا يؤثر فيها مباشرة . لأن الأشياء لا تظهر لروحه إلا متخفية في أشكالها الرمزية التي هي من صنع روحه كذلك . فلدَى الإنسان - خلافاً لسائر الكائنات - جهاز صانع للرموز (إن صحت مثل هذه التسمية) . وساعدت هذه المنزلة على اتساع الواقع الإنساني وظهور أبعاد جديدة فيه . فالأشكال الرمزية المختلفة كاللغة والأسطورة والفن والدين قد زادت الواقع الإنساني اتساعاً . بل أصبحت هي الواقع ذاته في نظر المفكرين . وأصبح التقدم الإنساني يقاس بمدى تقدمنا في هذه المجالات .

ولا يقتصر أمر تأثير الأشكال الرمزية على الجانب النظري من حياتنا فحسب . إذ لا يحيا الإنسان حياته العملية في الوقائع ذاتها ، أو في حاجاته الطبيعية المباشرة أو مخاوفه ، بل يحيا في وسط عواطف متخيلة وآمال ومخاوف وأوهام وأحلام . فكما قال إبيكتيتوس : أن ما يزعج الإنسان ويبعث الاضطراب إلى قلبه ليس الأشياء ذاتها ، بل أفكاره ومعتقداته الخاصة بهذه الأشياء .

فالتعريف الكلاسيكي للإنسان بأنه حيوان عاقل في حاجة إلى تعديل في نظر كاسيرر ، لأن قدرة الإنسان على صنع الخرافات أو الأساطير - برغم ما يبدو فيها من مظهر غير عقلي - تميزه كذلك عن الحيوانات . فالأسطورة ليست أفكاراً مهوشة غير منطقية . بل لها شكل منطقي خاص بها . واللغة كذلك ، وهي من الأشكال الرمزية ليست مجموعة من التصورات العقلية فحسب . لأنها تعبر عن مشاعرنا وأهوائنا ، بالإضافة

والتاريخ اللتين ذكرنا بطريقة عابرة في الكتاب الأصلي . ولم ينس كاسيرر أن يطعم كتابه بعدة أمثلة مأخوذة عن الكتب الأمريكية والإنجليزية المعروفة حتى يشعر أصدقاؤه الإنجليز والأمريكيين بأنهم لا يقرأون مادة غريبة عنهم . وهو إجراء يدل على الكياسة ، زيادة على تضمنه الاعتراف بفضل الأمريكيين وكرم ضيافتهم . ومع كل هذا فينبغي ألا يظن أن كاسيرر قد حاد في هذا الكتاب عن جوهر نظريته المثالية الأصلية ، أو أنه قد أصبح براجماتياً مثل أئمة فلاسفة أمريكا - وهو رأى قد يصادفنا في بعض المقالات التي كتبت عنه . فأغلب الظن أن الرجوع إلى الكتب الإنجليزية والأمريكية لم يؤثر كثيراً في نظرية كاسيرر . ولم يقصد به أكثر من تسهيل تقبل الأمريكيين لنظرات فلسفية مختلفة عن طابعهم .

وعنوان مقال عن الإنسان الذي اختاره كاسيرر لهذا الكتاب قد يدل من ناحية أخرى على تغير هام في نظرة كاسيرر . فهو لم يتجه كما فعل في الكتاب الأصلي إلى الكلام عن الأشكال الرمزية في ذاتها . بل عمد إلى إنقضاء وقائع منها . يساعده تفسيرها على إلقاء ضوء على الإنسان . تمثيلاً مع عنوان الكتاب . ثم عرف بعد ذلك الإنسان إعماداً على وسيلتين . الوسيلة الأولى : هي إظهار تميز الإنسان على سائر الكائنات ، ولهذا ناقش أكثر النظريات البيولوجية والأنثروبولوجية . والسيكولوجية والاجتماعية . التي اعترفت بوجود اختلاف في الدرجة فقط بين الإنسان والكائنات الأخرى . ولم تعترف باختلاف النوع . ثم اتجه بعد ذلك إلى فهم الإنسان من أفعاله المثلثة في مظاهر الحضارة المختلفة . وهو في هذا يتبع أفلاطون الذي رأى وجوب عدم الاقتصاد على دراسة الإنسان في حياته الفردية . إذ ينبغي أن تستكمل هذه الدراسة بمعرفة الإنسان من خلال حياته السياسية والاجتماعية .

إلى تعبيرها عن أفكارنا ومعتقداتنا . لهذا السبب يخلص كاسيرر إلى ضرورة تعديل تعريف الإنسان بحيث يصبح : « الإنسان حيوان صانع للرموز » بدلا من القول بأنه حيوان عاقل . فلا يصح إنكار أن أهم ما يميز به الإنسان على سائر الكائنات هي قدرته على التفكير الرمزي والسلوك الرمزي ، كما أن كل تقدم في الحضارة يعنى التقدم في هذا السبيل .

والحكم على افتقار الكائنات الأخرى إلى هذه القدرة الرمزية بحاجة إلى بعض البيّنات . ولهذا يابجأ كاسيرر إلى إختيار أمثلة مختلفة للدلالة على عدم توافر أى (جهاز صانع للرموز) لدى الحيوانات ، وأن تعاملها مع البيئة تلقائى، ومباشر . ويثبت كاسيرر نظريته بمقارنة الإنسان بسائر الكائنات في مجالات التعبير والخيال وفي تصور المكان والزمان وفي القدرة على تجريد المعانى والأفكار .

فمن ناحية التعبير أمكن لعلماء سيكولوجية الحيوان الحصول على أنواع مختلفة من التعبيرات الحيوانية عن الغضب والذعر واليأس والحزن والرجاء والرغبة . إلا أن كل هذه التعبيرات قد افتقرت إلى خاصية إنسانية هامة وهي احتواؤها على الدلالة الموضوعية . فافصالات الحيوانات لا تزيد عن كونها إشارات دالة على الانفعالات المباشرة ، تتكرر على الدوام بصورة آلية واحدة ، بعكس القدرة الرمزية التي تتوافر للإنسان والتي تتميز بمرونتها وديناميتها ، والتي تتجلى في القدرة على وصف الشيء الواحد بعدة أسماء مختلفة . ويؤكد كاسيرر رأيه بالقول بأن القدرة الرمزية الإنسانية في أوطى مراتبها تتميز بجمودها كما يظهر في حالة الطفل والبدائى . فالطفل يحار عندما يدرك أن الشيء ليس له اسم واحد ، إلا أنه يدرك بعد ذلك إمكان استخدام رموز مختلفة للتعبير عن رغبة أو فكرة واحدة . وكذلك البدائى ، فإنه يعجز عن تصور إمكان أداء شعائره الدينية

بطريقة غير آلية . فلماذا يصر على أدائها بطريقة واحدة لا تتغير فيها أية كلمة أو إيماة .

والإشارات التي تصدر عن الحيوانات لا يمكن أن تكون مترابطة ، أما الإنسان فبماكانه بفضل قدرته الرمزية أن يصنع فكراً مترابطاً . وفي هذا الكلام رفض نقول الحسين بأن المدركات الحسية عبارة عن مركبات فيسيولوجية من المحسوسات . فقد أثبتت نظرية « الجشطالت » أن أى مدرك حسى مهما كان بسيطاً يتضمن روابط رمزية وبناءة . والإنسان قادر كذلك على فصل هذه الروابط عن الأشياء ذاتها . أو رؤيتها في صورة مجردة ، كما أنه قادر على انتقاء نقط معينة من أية فكرة . وعلى التركيز عليها وتأملها .

ويتميز الخيال الإنسانى إلى جانب هذا بناحية هامة وهي قدرته على التحليق بعيداً عن الواقع المباشر المحسوس . فعنده لا فارق بين الواقعى والممكن ، فكل شىء يفكر فيه موجود . وهذه القدرة على التفكير في الممكن هي أساس العلم . وهو رأى يخالف بعض الآراء السائدة التي تمسكت بضرورة اعتماد الفكر العلمى على الوقائع وحدها ، ونسيت أن أهم الأفكار التي غيرت وجه العالم كانت مجرد فروض أو « حقائق رمزية علمية » : ويستشهد كاسيرر في هذا الشأن بالعلوم الرياضية التي اضطرت في سبيل توسيع نطاقها إلى اكتشاف أعداد جديدة ليس ثمة ما يناظرها في الواقع ، ولهذا أسميت بالأعداد اللامعقولة . وعندما أدرك الرياضيون أخيراً أن الممكن هو أساس العلم حلقوا بعيداً عن الهندسة الإقليدية التقليدية فظهرت نظريات غير إقليدية لولباتشفسكى وبولاي وريمان .

ويلاحظ كاسيرر أن قدرة الإنسان على عدم التقيد بالضرورى أو الواقعى قد ساعدته على التقدم في عالم الأخلاق كذلك . فبفضل تحليق الخيال في عالم الممكن . استطاع الخيال الإنسانى اختراع « اليوتوبيات » المختلفة .

وقدرة الإنسان على إدراك المكان مجرداً قد ساعدته على شق طريقه إلى المعرفة ، بل هي مفتاح حضارته كلها . وكانت مشكلة المكان المجرد من أهم مشكلات الفلسفة . إذ نشبت حولها خلافات بين المثاليين والماديين . فقد حدث خلط بين المكان المجرد - وهو غير موجود من الناحية المادية ، بل هو نتيجة لقدرة الإنسان على التفكير الرمزي - والمكان الطبيعي المحسوس . فالنقطة الهندسية المختلفة لا وجود لها من الناحية الطبيعية أو الناحية السيكولوجية وما يعيننا عند تركيز تفكيرنا عليها ليس حقيقة وجودها ، بل حقيقة القضايا والأحكام المترتبة عليها . والبدائي لا يعرف المكان المجرد ، لأن المكان عنده هو المجال الذي تدور فيه أفعاله . فهو مكان «شخصي» يركز حول حاجاته النفسية والعملية . بعكس المكان المجرد الذي لا يعتمد على لمس أو رؤية ويتميز بكيئته . وساعدت فكرة المكاد المجرد على إنشاء خرائط جغرافية أو رسوم تخطيطية يعجز البدائي بغير جدال عن إدراك مغزاها أو قيمتها . وأول من استطاع التعميم وإدراك المكان في صورة مجردة هم البابليون . ولهذا قيل إن بابل مهد الحضارة . ففيها ظهر لأول مرة علم الفلك الذي ساعد على إشعار الإنسان بالصلة بين حياته وأحوال الكون ، وبوجود رابطة تربط مستقبله بفصول السنة وحركة النجوم .

فاذا انتقلنا للكلام عن الزمان لاحظنا نفس الشيء ، وهو وجود اختلاف في تصوره بين الحيوانات الراقية والحيوانات الدانية . ولعل القدرة على التذكر هي أهم ما تتميز به الحيوانات الراقية . على أن نوع التذكر الموجود عند الإنسان يتصف بخصائص مختلفة عن تذكر باقي الحيوانات الراقية : لأن التذكر في حالته لا يعني مجرد استعادة حادثة ، أو مجرد استعادة صورة باهتة لتأثيرات سابقة ، بل هو يعني إعادة خلق الماضي . فهو عملية بناءة خلاقة . ويشيد كاسيرر بفضل برجسون في هذا الصدد ، لثقله نظريات التذكر الآلي القائم على فكرة التداخي وغيرها . وإعادة خلق الماضي أو بنائه

وإذا كان المفكرون قد أسموا جمهورية أفلاطون يوماً من الأيام باليوتوبيا ، فلا شك أن هذه التسمية لم تعد مناسبة بأي حال الآن ، لأننا لم نعد ننظر إليها وكأنها مجرد شيء ممكن ، فقد تجاوزنا أفكارها التي بدت غريبة أيام اليونانيين . ألا تدل هذه الحقيقة التي يتميز بها الإنسان على أن جوته كان محقاً في قوله : « أن تخيا في العالم المثالي يعني أن تنظر إلى المستحيل وكأنه ممكن » . وهذا القول المأثور ينطبق على المصلحين كلهم . فالتفكير في الممكن ، أو التفكير الرمزي بلغة كاسيرر هو الذي يساعد الإنسان على التغلب على قصوره الطبيعي . ويمنحه قدرة جديدة تساعده على إعادة تشكيل العالم .

واضح جلي أن الحيوان لا يعرف مثل هذا النوع من الخيال . فخياله عملي لا يتجه إلى غير التوافق مع البيئة المباشرة والقدرة على التعلم . والقدرة الحيوانية في هذا الشأن ربما فاقت قدرة الإنسان . فاذا وصف الحيوان بالذكاء إذن ، فلن يكون هذا معنى مماثل للذكاء الإنساني الرمزي الذي يستعوض بالأشياء رموزاً ، كما يتكرر رموزاً أخرى للأشياء غير الحسية ، ولولا ذلك لأصبحت حياة الإنسان ملتصقة بحاجاته البيولوجية والعملية . ولظل العالم المثالي موصداً في وجهه ولما ظهرت فلسفة أو علم أو فن .

وينقل كاسيرر بعد ذلك إلى الكلام عن اختلاف الإنسان عن باقي الكائنات في النظر إلى المكان والزمان . ويبدأ بالمكان ، فيذكر أن الإنسان يتميز بقدرته على تصور المكان في صورة مجردة . أما الحيوانات فتفتقر إلى ذلك . فحركتها في المكان لا تعتمد على أية قدرة تصورية للمكان في ذاته ، بل هي حركة جسمية فحسب . وكلما ارتقت الحيوانات أمكنها الشعور بصورة أخرى للمكان أسماها كاسيرر « بالمكان المدرك » . ويعني به صورته المركبة من تجارب حسية مختلفة : بصرية ولمسية وسمعية وحركية .

عملية رمزية كذلك ، لأنه يتضمن تحويل الأحداث المتناثرة التي نذكرها إلى شكل رمزي جديد ، أعظم مثل له هو الأشعار والاعترافات .

ويتميز الإنسان كذلك بقدرته على التحليق في بعد آخر غير معروف عند سائر الكائنات ، وهو المستقبل ، أى قدرتنا على أن نأمل وأن نتطلع ، وألا نقف عند الضرورى . بل نفكر فى الممكن . وهذه أعظم خطوة - كما ذكرنا - فى سبيل خلق العلم والحضارة .

* * *

وبعد أن انتهى كاسيرر من تعريف الإنسان بعد مقارنته بسائر الكائنات ، وانتهى إلى تقرير أن أهم ما يتميز به هو القدرة على صنع عالم رمزي يمثل تفاعل روحه مع الواقع ، حاول بعد ذلك معرفة الإنسان بالرجوع إلى الأشكال الرمزية المختلفة التى بدأ فيها هذا العالم فى نظر الإنسان . ونشعر من طريقة عرضه لهذه الأشكال الرمزية أنه قد بدأ بالأساطير باعتبارها تمثل الإنسان فى أول عهده بالحضارة ، وأن العلم فى اعتقاده هو ذروة الحضارة الإنسانية .

الأساطير والسحر والدين

ويناقش كاسيرر أهم ما ذكرته المدارس المختلفة فى تحديد معنى الأسطورة . فبعضها قد رآها قريبة من الفن ، مع ملاحظة الاختلاف الذى ذكره كانط وهو أننا عندما نتأمل عملاً فنياً لا نبالي بوجود الشيء أو عدم وجوده ، بينما يضيع تأثير الأسطورة فى حالة عدم الإيمان بحقيقة أحداثها .

وقورنت الأسطورة والأفكار السحرية المتصلة بها فى بعض النظريات بالعلم . وقيل إن الأسطورة والسحر يرميان إلى نفس غاية العلم ، برغم ما يبدو فيها من وهم وابتعاد عن الحقيقة . ولكن كاسيرر يلاحظ اختلافاً هاماً بين مفهوم كل من الأسطورة والعلم .

فنحن عندما نفسر الطبيعة علمياً أو تجريبياً ، نعتقد فى وجود روابط ثابتة بين جوانبها المختلفة تتبع قاعدة عامة . أما الطبيعة بمعناها الأسطورى ، فتبدو عالماً درامياً يتألف من قوى وأفعال متصارعة . والأشياء لا تبدو فى هذه الحالة ساكنة أو ميتة ، بل تبدو حية فى حركة دائبة مستمرة . كما أنها تخضع لمشاعرنا المختلفة : من حب وبغض وأمل وخوف . وهذه الصورة جملة الاختلاف عن الصورة المثلى للعلم ، لأن أول مظهر للعلم هو قمع كل هذه المؤثرات الشخصية الذاتية . فالشكل الرمزي للأسطورة لا يتألف من رموز مجردة ، كما هو الحال فى العلم ، بل يتألف من صور مشخصة مباشرة ، كثيرة الشبه بالصور التى تظهر فى تعبيرات البدائى والطفل عن المشاعر والعواطف .

والأسطورة ليست خالية من المنطق ، كما ذهب بعض علماء الاجتماع ، كما أنها لا تمثل مرحلة سابقة للعلم ، وهو رأى قد اعتمد على التوهم بأن التفكير الأسطورى مقصور على البدائين . والحقيقة أن المتحضرين كذلك يؤمنون أحياناً بالأساطير . ولا يلجأون إلى الأساطير والمعجزات إلا عندما تتعثر المعرفة بوساطة العلم ، وعندما يسلمون بقصور قدراتهم العقلية .

فبالأسطورة إذن لم تصدر عن نفس دوافع العلم أو الفن ، كما أنها ليست مفككة أو خالية من المنطق أو المعنى . فهى لا تتبع نفس منطق العلم ، بل تتبع منطقاً آخر مستمداً من الإيمان بوحدة الوجود وبوحدة الشعور . فن يؤمن بالأساطير وبالسحر ، لا يتصور حدوداً بين الأشياء مماثلة لحدود العلم ، ولا يعترف بوجود اختلاف بين المواد والعناصر كما هو الحال فى العلم . فكل شيء أو عنصر سيبدو فى نظره قابلاً للتحويل إلى شيء آخر أو عنصر آخر . فإذا كنا فى العلم نلجأ إلى تجزئة الأشياء اتباعاً لنظرة عملية ونظرية ، فإننا فى الأساطير والسحر نعكس هذه النظرة ، ونرى بينها وحدة تعاطفية لا تربط

بين الأحياء فقط . بل تربط بينهم وبين الأموات .
ومن هنا جاءت عبادة الأسلاف وعبادة أرواح الموتى
وأشباههم .

وينتقل كاسيرر بعد أن عرف الأسطورة بأنها
شكل رمزي يمثل الإيمان بوحدة الحياة والمشاعر ، إلى
الكلام عن الدين ، الذي اعتقد في بعض الأحيان أنه
مماثل للتفكير الأسطوري والسحري . والحقيقة أن الدين
قد امتزج بالأساطير في بعض الأحيان ، إلا أن هذا لا
يدل على أن الدين والأسطورة شيء واحد كما رأى
بعض المفكرين ، وعلى الأخص من يؤمن منهم بأن
الائنين قد انبعثوا من شعور الإنسان بتبعيته وعجزه ،
أشكال شلا يرماخر وفريزر . فالقول بأن الدين — أو
السحر أو أى تفكير أسطوري — قد نبع من تبعيتنا
وعجزنا لا تمثل الحقيقة تمثيلاً دقيقاً . ففعل الاعتقاد في
السحر من دلائل ثقة الإنسان بنفسه ، كما أن كل سحر
يعتمد على فكرة إمكان التأثير في الطبيعة . فكما ذهب
مالينوفسكى نحن لا نقدم على السحر إلا في حالة الإقدام
على أعمال خطيرة لأن السحر يساعد على تركيز كل
الجهود .

ويرفض كاسيرر كذلك الرأى الذى ذهب إلى
القول بأن الدين يمثل مرحلة أرقى من التفكير السحري
والأسطوري . فن يرى السحر مماثلاً للعلم — باعتبار
الائنين يبحثان عن علة الأشياء — قد يتصورون أننا نلجأ
إلى الدين عندما نخفق — باتباع السحر — في إدراك علة
الأشياء . فنتخيل وجود قوى خفية تتحكم في الأشياء
لا تؤثر فيها أفعالنا السحرية .

ولكن الدين في رأى كاسيرر ينبع من غاية مختلفة
عن غاية السحر . فإذا كان السحر قد نبع من الشعور
بوحدة الحياة — وهو اعتقاد لا يستطيع الدين القضاء
عليه — فإن الدين بمعناه الحق قد انبعث من شعور آخر .
هو الشعور بالفردية والمسئولية الأخلاقية ، لأن أهم

ما جاء في الأديان ، وعلى الأخص في صورتها الخالصة
التي لا تشوبها شوائب سحرية أو أسطورية ، هو تقرير
حرية الإنسان ومسئوليته عن مصيره . إذ بيده الاختيار
بين الخير والشر ، ومن ثم جاءت مسئوليته عن اختياره .
وأصبحت الرابطة بين الناس نتيجة للدين رابطة أحرار ،
ولم تعد تعتمد على المشاعر البدائية لروابط السحر
التعاطفية . ولم يعد الإنسان كائناً سلبياً منفعلاً ، بل
أصبح مسئولاً عن أفعاله وتصرفاته :

والشعور الدينى ليس وقفاً على الشعوب المتحضرة
وحدها ، كما تزعم بعض النظريات . ففي كل مجتمع
مهما كان بدائياً نرى فكرة «التحريم» taboo
التي تعد نواة لأية عقيدة دينية باعتبارها تتضمن توجيه
السلوك الإنسانى تجاه مسائل الخير والشر ؛ كما نرى
عندها كذلك ما يدل على الإيمان بالسحر ، أى الإيمان
بوحدة المشاعر ووحدة الحياة . ومن المستطاع قيام
هذين الجانبين سوياً بغير تعارض .

اللغة

واللغة هى الشكل الرمزي التالى الذى تكلم عنه
كاسيرر بعد أن انتهى من كلامه عن الأسطورة .
ويرجع هذا إلى وجود قرابة بين الموضوعين : ففي
المراحل الأولى من الحضارة الإنسانية توثقت الصلة بين
الأسطورة واللغة إلى حد تعذر فصل الواحدة عن
الأخرى . إذ كانت اللغة في أول عهدها مجازية تكاد
تبدو كأنها أسطورة هى الأخرى .

على أن مثل هذه اللغة برغم عدم وجود مجردات
فيها وبرغم شدة خضوعها للتفكير الأسطوري ، قد
تميزت بتميزة هامة وهى موضوعيتها . فقد سبقها بغير
شك أشكال أخرى من الإفصاحات التي لا يصح
تسميتها باللغة لحاوها من الموضوعية ، يمكن مقارنتها
بصيحات الطفل عند الضيق والألم والجوع والفرح ،
أو صيحاته التي ينادى بها أمه أو مربيته . وظن البدائي

أن لهذه الصيحات صدى لدى سائر كائنات الطبيعة ،
وبذا ظهرت كلمات السحر التي استعملها الإنسان في
التأثير على الطبيعة والتي اعتمدت - كما رأينا - على
إيمانه بوجود وحدة في الحياة والطبيعة .

ويمكن أن تعزى إلى هذه الصلة القديمة بين
الأساطير واللغة النظريات التي ظهرت في اليونان على
الأخص وجعلت الأسماء مشتقة من طبيعة الأشياء والتي
رأت الصلة بين الكلمة أو الرمز وبين الشيء ذاته صلة
طبيعية وليست إسمية أو تقليدية . مثل هذه النظريات
لا تنفسر في الحقيقة غير كلمات السحر التي سرعان
ما تزعزت ثقة الإنسان بها عندما أحس بأن الأشياء
الطبيعية لم تعد تتأثر بكلماته ، وأنه كان واهماً عندما تخيل
ذلك . ومنذ ذلك العهد بدأت نظرة جديدة للصلة بين
اللغة والواقع . فلم تعد للكلمات دلالات خفية ولم يعد لها
أثر سحري أو غيبي . فهي لا تغير طبيعة الأشياء أو ترغم
الآلهة على اتباع أمر معين . وبذا تضاعفت أهمية الكلمة
من ناحيتها الطبيعية وأفسحت الطريق أمام أهميتها من
الناحية المنطقية .

ومن الواجب أن نلاحظ أن كلمة منطقي (Logical)
مأخوذة عن كلمة Logos اليونانية . وعلى هذا تغيرت
نظرة اليونانيين إلى أصل الكلمات وأصبحت الفكر بعد
أن كانت الطبيعة . ألم يقل هيراقليطس : لا تستمع لي .
بل استمع إلى الكلمة واعترف أن أصل الأشياء واحد .
وهكذا انتقل الفكر اليوناني من الفلسفة القائمة على
الطبيعة التي عرفت أيام الطبيعيين إلى الفلسفة القائمة على
اللغة والتي ما زالت قائمة حتى الآن .

وازدادت أهمية اللغة بعد اكتشاف صلتها بالفكر
والمنطق ، كما أنها اتجهت اتجاهاً جديداً بعد أن أرجعها
السفسطائيون إلى الإنسان تبعاً لقول بروتاجوراس :
« الإنسان مقياس كل شيء » . وازداد الإعتقاد عليها في
أثينا في القرن الخامس في غايات عملية . إذ أصبحت أهم

سلاح في الصراع السياسي . وظهر لهذا السبب علم
البلاغة . ولم تعد مهمة اللغة هي وصف الأشياء أو نقل
الأفكار والمعاني فحسب ، بل إثارة المشاعر . وحث
الناس على اتباع رأى معين كذلك .

في هذا العرض السريع . ناقش كاسيرر نظريات
المدارس المختلفة التي نحتت في أصل الكلمات من النواحي
البيولوجية والطبيعية والميتافيزيقية والبراجماتية . إلا أن
الموقف قد تغير بعد ذلك في القرن التاسع عشر عندما
ظهرت نظرة جديدة تبين أن اللغة لن تكتشف اعتماداً
على التحليل أو البحث عن أصل كل كلمة مفردة ،
إذ ينبغي أن يتجه البحث إلى العبارات التي تجمع بين
الكلمات المختلفة . وهذه النزعة قد تأثرت باتجاه مماثل في
أبحاث الطبيعة . فبعد أن كانت الطبيعة الكلاسيكية
تبحث عن قوانينها وقواعدها بالرجوع إلى الذرات أو
أي نقط مادية ، ظهرت نظريات جديدة لا تقر
الاعتقاد في وجود الكتلون منعزل ، أو في إمكان تحليل
أي مجال كهرومغناطيسي . وحدث شيء مماثل في
البيولوجيا أيضاً .

وظهر اتجاه آخر يرمى إلى ضرورة التفرقة عند
بحث هذا الموضوع بين اللغة La langue والحديث
La parole . فاللغة تعتمد على قواعد ، أما الحديث
فأمر شخصي عارض . ولكل فرد طريقته في الحديث .
وترتب على مثل هذا الرأي إزدىاد الاهتمام بالنحو
وعلم الصوتيات والسيمية (علم المعاني) . ونشطت
الدراسات اللغوية المقارنة بعد معرفة عدة لغات لم تكن
معروفة من قبل . ولكن كل هذه الدراسات لم تهتد
في آخر المطاف إلى أساس صوتي أو سيمي واحد للغة .
إذ اتضح أن لكل لغة شكلاً مستقلاً عن اللغات الأخرى .
وعلى سبيل المثال برغم اشتقاق عدة لغات من اللغة
اللاتينية ، إلا أن هناك اختلافاً بين هذه اللغات المختلفة
في تصورها لتركيب الجمل بحيث يتعذر تحديد مفهوم
واحد للفعل أو الفاعل أو الصفة في كل هذه اللغات ،

كما يتعذر الاهتداء إلى نحو عام *grammaire générale* et raisonné كما رأى بعض المتفائلين .

وبعد أن استعرض كاسيرر مشكلة البحث في أصل اللغة وناقش أهم النتائج التي توصلت إليها المدارس المختلفة . رأى أن النظرة الطبيعية كانت سبب أكثر الأخطاء التي ظهرت في الماضي عند تفسير أصل اللغة . إذ أن أكثر المذاهب — برغم رفض بعضها لجوهر هذه الفكرة — ما زالت تعتقد أن مهمة اللغة هي نقل أو محاكاة الأشياء الطبيعية أو النظام القائم بينها . ولهذا افتعلت وحدة في اللغة مماثلة لوحدة الطبيعة . على أن حكمتنا على اللغة سيتغير حتماً إذا نسبنا للغة مهمة خلاقة وبناءة بدلا من مهمتها القائمة على المحاكاة . وفي هذه الحالة ستتجه دراستنا إلى دراسة عملية تكون اللغة ذاتها بدلا من تحليل أجزائها . فإن نحو العقل والروح مرتبط بنمو اللغة كما تدلنا دراساتنا لسيكولوجية الأطفال . فالطفل لا يعتمد عند تعلمه الكلام على مجرد تلقينه مجموعة كبيرة من المفردات . ولو حدث هذا لكان التعلم آلياً . إذ أثبت علماء سيكولوجية الأطفال أنهم الطفل المستمر في البحث عن الكلمات لا يؤيد ذلك . فالطفل يرمى عند تسمية الأشياء إلى تحديد تصورهما في ذهنه وإلى التوافق مع العالم الموضوعي . ومن هنا يستطيع تثبيت أقدامه في العالم ، لأن الكلمات تماثل عكاز الأعمى .

ويعزز كاسيرر مثاله بمثال آخر هو تعلم اللغات الأجنبية ويشبهه بالرحلة في بلد غريب . وكما لا يوجد تماثل بين بلدين فلا تماثل كذلك بين لغتين . فكلمات كل لغة مستمدة من تجارب فردية مختلفة ، اختار فيها الناس أسماء الأشياء بحرية تامة . فعلى سبيل المثال الكلمتان الدالتان على القمر في اللغتين اللاتينية واليونانية — برغم دلالتهما على نفس الشيء — فإنهما لا يدلان على نفس الغاية أو نفس التصور . فالكلمة اليونانية تدل على دور القمر في قياس الزمن ، والكلمة اللاتينية تعني البريق أو الصفاء .

ويخلص كاسيرر بعد انتهائه من الكلام عن اللغة إلى نتيجة مستخلصة من تاريخها . وهي اتسام الكلمات في اللغات المختلفة في بدء عهدها بطابعها المشخص الجزئي كما يظهر من كثرة الكلمات الدالة على « الجمل » في اللغة العربية . على سبيل المثال . ويتجه التقدم في اللغة إلى تصفية الكلمات المشخصة المرادفة وإحلال كلمات كلية مجردة بدلا منها . وهذا الإجراء يتحقق ببطء في اللغات الإنسانية ، إلا أن كل تقدم في هذا السبيل يؤدي إلى تقدم إدراكنا للعالم وإلى زيادة تنظيم مدركاتنا له .

الفن

والفصل المخصص بعد ذلك للكلام عن الفن قد يعد من أفضل أجزاء الكتاب وأوفاهها . فمن خلال عرضه للقضايا الأساسية في الفن مثل : تحديد معنى الجميل ودور المحاكاة في الفن ، ودور الخيال ، وغاية الفن وهل هي اللذة أم تنفيس المشاعر . وأثناء مناقشته مذاهب الإستايقا المختلفة من كلاسيكية ورومانكية وواقعية وسيكولوجية في استقصاء رائع وعرض مركز مستوف ، قدم لنا نظريته في الفن وذكر أن الفن مثل كل الأشكال الرمزية ليس مجرد صورة مستنسخة من واقع معطى . فهو أحد الوسائل التي تساعد في الحصول على نظرة موضوعية لأشكال الحياة الإنسانية أي أنه ليس محاكاة للواقع ، بل اكتشافاً له .

والطبيعة كما تظهر في الفن شيء آخر مختلف عن مظهرها في العلم ، لأن تصوراتنا العلمية للطبيعة قد جاءت نتيجة لتصنيف مدركاتنا الحسية تحت مقولات عامة جعلت لها معنى موضوعياً وهو تصنيف يرمى إلى التجريد والتبسيط . أما العمل الفني فيتجه اتجاهاً آخر ، لأن الفن يمثل الواقع في صورة مركزة . والعالم يبحث عن أية خاصية جوهرية للشيء تفسر جميع خصائصه العرضية ، ولكن الفنان لا يلجأ إلى مثل هذا السبيل ،

لأنه لا يقصد البحث في خصائص الأشياء وعلتها ، بل هو يرمى إلى تقدم حدوس لأشكال الأشياء . وهذه الحدوس ليست مجرد صور مكررة للأشياء ، لأن الفنان يهدف إلى اكتشاف أشكال الطبيعة كما يحاول العالم اكتشاف الوقائع والقوانين الطبيعية . ولقد تذبذبه إلى غاية الفن الكثير من الفنانين . فليوناردو دافنشى عندما حدد غاية التصوير والنحت ذكر أن الفنانين هم الذين يعلمون الناس كيف يرون الأشكال الحقة للأشياء . لأن معرفة الأشكال الخالصة ليست فطرية . فقد نرى الشيء جملة مرات بغير انتباه إلى شكله . والفن هو الذى يتولى هذه المهمة ، لأننا نحيا في عالم أشكال خالصة .

والفن يعوضنا عما نفقده في العلم ، لأن أشكال الأشياء تبدو في تصورات العلم وكأنها صيغ مبسطة . فمثلا قانون نيوتن للجاذبية يهدف إلى تفسير بناء العالم المادى ، والإحاطة بجوانبه كلها . ولكننا عندما ننظر بعين الفن إلى الأشياء التى بسطها لنا العلم يتضح لنا أن القاعدة العلمية المبسطة المعقدة وهم كبير . إذ تفوق جوانب الأشياء الحصر ، وتختلف من لحظة لأخرى . لهذا قد يرسم فنانان موضوعاً واحداً ، ولكن العمليين الفنيين اللذين يترتبان على ذلك يختلفان تمام الاختلاف عن مدركاتنا الحسية لها ، لأن التجربة الاستطيقية حافلة بإمكانية لانهاية . والفنان قادر اعتماداً على خياله على إظهار أشكال الأشياء وتجسيمها في صورتها الحقة بحيث نستطيع أن نراها وأن نتعرف إليها .

وكما يطلعنا المنسورون والنحاتون على أشكال الأشياء الخارجية يطلعنا الشعراء الدراميون على أشكال حياتنا الباطنية . فالدراما تكشف عن أعماق وأبعاد جديدة في الحياة . ونحن جميعاً نشعر بقوى الحياة ومحركاتها في صورة مبهمه غامضة إلا أنها تظهر لنا بفضل الفن الدرامى في صورة جليلة ، فيزداد شعورنا بها عمقاً . فهى

تظهر لنا في تردها بين البهجة والأسى وبين الأمل والخوف وبين النشوة واليأس . وهذا تتأثر عواطفنا وتتخذ شكلاً إستطيقياً ، أى تتحول إلى حالة فعالة وحررة . وبذا نشعر مثل الفنان مبتدع الدراما بأننا أصبحنا قادرين على المهيمنة على مشاعرنا وتوجيهها وفق إرادتنا . وفي هذا الكلام تفسير جديد لمعنى التطهير catharsis الذى ذكره أرسطو .

ويفرق كاسيرر بين معنى الجمال في الطبيعة ومعناه في الفن . فالجمال كما قال هيوم من قبل : ليس من خصائص الأشياء بل هو من صنع العقل الذى يتأملها . والفنان لا يرى الأشياء أو يتقبلها بطريقة سلبية . إن له عينين بناءتين قادرتين على اكتشاف أشكال الأشياء التى لن تفصح عن نفسها إلا في حالة مثل هذه الرؤية . ولهذا اعتقد كروتشه أننا إذا وصفنا مشهداً طبيعياً بالجمال كان كلامنا مجرد بلاغة ، لأن الطبيعة خرساء ولن تنطق إلا إذا فك الفنان عقدة لسانها .

ويؤكد كاسيرر هذا الكلام بقوله إن الجمال الطبيعى فى أى مشهد ليس مماثلاً لجماله الإستطيقى كما نصادفه فى لوحات أساطين الفن . ولعلنا نشعر بذلك عندما نترزه وسط الحقول ونحس بسحرها وتنوع مشاهدتها وألوانها وبشذى عطرها . إلا أن بعضنا قد يمر أحياناً فى تجربة مختلفة . إذ يرى هذا المشهد بدلا من ذلك بعين الفنان ، فيترأى له فى صورة أخرى . وهكذا يكون الفنان قد انتقل من عالم الأشياء الحية إلى عالم الأشكال الحية . فلا يرى فى الأشياء إلا قوامها وتوافق ألوانها أو تباينها ، وما فيها من توزيع للظل والضوء .

التاريخ

وانتقل كاسيرر بعد ذلك إلى الكلام عن التاريخ . وقيمته مماثلة فى نظره لقيمة الشعر فى تعريفنا بأنفسنا . وكاسيرر يتبع الفكرة المثالية الألمانية التى تفرق بين الوقائع الطبيعية والوقائع التاريخية . فالوقائع الطبيعية

تكتشف بوساطة المشاهدة والتجربة . وكل ظاهرة لا يمكن وصفها أو قياسها والتعبير عنها بلغة رياضية لا يصح اعتبارها طبيعية . ومن ثم تتعذر معرفتها بنفس الطريقة المتبعة في معرفة الوقائع الطبيعية . لأنها غير موجودة في التجربة ولا يمكن مشاهدتها . ووقائع التاريخ لن تجيبنا لإجابة مباشرة عن أسئلتنا كما هو الحال في الطبيعة . كما أن الوثائق التاريخية لا تطلعنا على الفور على أية أحداث أو وقائع . وكل ما نستطيع الحصول عليه بعد التنقيب في هذه الوثائق هو مجرد رموز لها دلالة . ومن هنا أصبحت مهمة المؤرخ هي تفسير هذه الرموز وإعادة تكوين الوقائع التاريخية مثالياً .

هذا الكلام لا يعنى انعدام الصلة بين منهج البحث في التاريخ ومنهجه في الطبيعة . فالمؤرخ في أول مراحل بحثه يتشابه مع العالم الطبيعي في طرق استدلاله واستقرائه وفي نخته عن العمل . فهو يتبع نفس القوانين العامة للفكر كأي عالم طبيعي أو بيولوجي .

ويناقش كاسيرر أوجه الاختلاف بين التاريخ والعالم كما ذكرتها بعض النظريات الألمانية وبرى أنه لا يصح إرجاع الاختلاف بين موضوع التاريخ وموضوع العلم إلى انتماء الوقائع التاريخية للماضي . فالعلم كذلك يبحث في وقائع من الماضي . والأمثلة الدالة على ذلك موجودة في علم الفلك والجيولوجيا وغيرهما . كما أن الاختلاف بين قضايا التاريخ وقضايا العلم ليس اختلافاً بين قضايا فردية وأخرى كلية . أي أن التاريخ يبحث عن الوقائع الفردية والجزئية . بينما يرمى العلم إلى الاهتداء إلى قوانين عامة وكلية . لأن أي حكم في التاريخ أو العلم على حد سواء يتضمن العنصرين : الجزئي والكلّي . كما أن الفكر كلى على الدوام .

أما الاختلاف الحقيقي بين التاريخ والطبيعة الذي أقره كاسيرر . فيمكن ملاحظته إذا قارنا بين علمين يبحثان في الماضي هما الجيولوجيا والتاريخ . فالجيولوجيا

تكتفى بإعادة تكوين الوقائع من الناحية التجريبية . أما التاريخ فإنه لا يقف عند جمع الوقائع وإعادة تكوينها . لأن وثائقه ليست مجرد محلفات ميتة من الماضي . كما هو الحال في الجيولوجيا ، بل هي رسائل حية من الماضي . والمؤرخ مطالب بأن يجعلنا نفهمها فهو مطالب بإعادة تكوين الوقائع في أشكال رمزية ، إذ أن التاريخ هو محاولة التأليف بين كل المتناثرات التي بقى لنا من الماضي . وتنظيمها بحيث تتخذ شكلاً جديداً . على أن غاية المؤرخ ليست مجرد ترتيب الوقائع التاريخية بل فهم الحياة الإنسانية . فنحن في التاريخ نعتبر كل الآثار التي تركها الإنسان رموزاً مستمدة من حياته . ولهذا ينبغي التأليف بينها حتى تظهر في حالتها الأصلية . فبغير ذلك لن نستطيع فهم الحياة التي تمثلها أو الشعور بها .

والمعرفة التاريخية لإجابة مستمدة من وقائع الماضي عن أسئلة قد أمانها مشكلاتنا في الحاضر وحاجتنا الأخلاقية والاجتماعية فيه . ومن ثم تدعو الحاجة إلى إعادة تفسير هذه الوقائع باستمرار . فعلياً أن نداوم على مراعاة أحكامنا التاريخية . فافلاطون مثلاً قد بدا في صور مختلفة في نظر الإفلاطونية الجديدة والمسيحية والمذهب العقلي وعند كانط .

وفي المعرفة التاريخية . لا يكتفى بإعادة إنشاء الواقعة ذاتها . ودراسة الأفعال التي تحققت في الماضي . إذ علينا فهم من قاموا بهذه الأفعال ذاتها . فالمؤرخ يعمل على استحضار شخصيات التاريخ بحيث تبدو حية أمامه ومشاعرها وعواطفها وآمالها وأمانها . ولتحقيق ذلك يقوم بانتقاء الأحداث ذات الدلالة التي تكشف أعماق الشخصية التاريخية .

ويضرب كاسيرر مثلاً لتوضيح فكرته بأننا عند دراسة شيشرون لن نكتفى بالاطلاع على خطبه أو كتاباته الفلسفية ، إذ علينا قراءة رسائله إلى ابنته توليا وأصدقائه الحميمين . كما أن علينا تحليل أسلوبه الأدبي

التأمل والتجربة والمعرفة . هذه الصورة الراسخة للعلم هي التي دعت اليونانيين إلى اشتقاق كلمة إبستمولوجيا بمعنى المعرفة من كلمة episteme الدالة على الثبات والرسوخ .

والصورة الأولى للعلم شديدة التعقيد مختلطة بالأساطير كما هو الحال في التنجيم الذي سبق الفلك وفي الخيمياء أو الكيمياء القديمة . ولم يتقدم العلم إلا بعد ظهور معيار جديد للحقيقة عندما أدرك الإنسان أنه لن يهتدى إلى هذه الحقيقة إذا اكتفى بتجاربه المباشرة أو وقائعه التي يستطيع مشاهدتها ، أو إذا صنف الأشياء تصنيفاً مطابقاً لتصنيفات اللغة .

وبدأ التقدم العلمي الحق بمجرد اهتداء الإنسان إلى نظم جديدة في تصنيف مادة العلم ، وبعد اختراع مصطلحات جديدة للتعبير عن تصورات العلم . وكانت أعظم خطوة ساعدت على تحقيق ذلك هي استخدام الأعداد في تصنيف مادة العلم ، واكتشاف لغة تعتمد على الأعداد . وكان الربط بين طبقة الصوت وطول الوتر الرنان بوساطة فيثاغورس من أهم الخطوات التي حققتها الإنسان في سبيل تقدم العلم . إذ فتحت الطريق أمام عالم رمزي جديد ، هو عالم الأعداد التي تعبر عن الأشياء وعن صلاتها بعضها ببعض . وبمضي الزمن أدركت قيمة الأعداد في المعرفة الإنسانية الموضوعية . إذ اتضح أن رمزية الأعداد ذات طابع منطقي مختلف عن رمزية اللغة العادية . فالأعداد تتميز بسهولة ترتيبها وتصنيفها بعكس رموز اللغة التي يتعذر تصنيفها . فطوراً تتداخل معانيها ، وطوراً آخر تبدو منفصلة إلى حد يجعل الربط بينها أمراً شاقاً .

وكانت أعظم خطوة في سبيل تقدم العلم هي اعتبار لغته الرمزية لغة منفصلة عن الأشياء المشخصة . وهكذا استطاع الخيال الإنساني أن يتصور رموزاً جديدة مثل الكسور والجذور والأعداد اللامتناهية استفاد الإنسان

وهكذا يتضح أن المؤرخ يتصف بقدرته الفنية إلى جانب خاصيته العلمية . فلعل فهم الإنسان عند كاسيرر يعتمد على الفن والتاريخ وما بينهما من أثر متبادل ، أكثر من اعتماده على أي علم آخر . فهو يرى أن تجارب علم النفس أو الإحصاءات المختلفة التي تلجأ إليها أحياناً بعض العلوم التي أسمت نفسها بالإنسانية لن تدلنا في النهاية إلا عن الإنسان العادي average الذي نصادف صوراً متكررة منه في حياتنا اليومية . ولكننا في التاريخ والفن نصادف شيئاً أتحق من ذلك بكثير وراء بعض المظاهر التي نتشابه مع مظهر إنسان الحياة اليومية . إننا نرى ملامح الإنسان الحقيقي وقد بدت في صورة مكبرة واضحة بفضل عبقريات كبار المؤرخين والشعراء والروائيين .

العلم

وخصص كاسيرر آخر فصول الكتاب للعلم . وهو فصل مقتضب بالقياس إلى باقي الفصول . وقد يرجع هذا إلى إفاضة كاسيرر في الكلام عن العلم في كتب أخرى مثل الجزء الثالث من كتابه « فلسفة الأكال الرمزية » وكتابه عن نظرية النسبية لأينشتاين Zur Einstein'schen Relativitäts theorie (1921) وكتابه عن الحتمية واللاحتمية في الطبيعة الحديثة Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik.

والعلم هو آخر خطوة في تقدم العقل الإنساني . وقد يعد أعظم ما يمثل آخر مرحلة من مراحل الحضارة الإنسانية ، إذ لم يظهر إلا في أيام اليونانيين . وربما حدث خلاف حول النتائج التي يحققها العلم ، أو حول بعض القواعد العلمية ، إلا أن الجميع يسلمون بأهميته وقيمته في حياة الإنسان .

والعلم هو عالم الأشكال الرمزية المحددة الدالة على الصلات بين الأشياء ، بعد تبسيطها بحيث تصلح لغايات

منها فائدة طائلة في توضيح صلوات الأشياء بعضها ببعض
وفي اكتشاف قوانين ترابطها .

وأوضح مظهر لتقدم الإنسان في استخدام اللغة
الرمزية المستقلة عن الواقع نلاحظه في الطبيعة ، خاصة
إذا قارنا بين تصوراتنا وتصور اليونانيين لها ، فقد
خضع ديموقريطس عند تصوره لعالمه الذرى لعالم
تجربتنا الحسية . فكانت صورة الذرة عنده مماثلة
للماكروكوزم . وبدا اختلاف الذرات في نظره من
ناحية شكلها وحجمها وتنظيم أجزائها ، أى أن الصلوات
القائمة بينها صلوات مادية . واختفى كل هذا في نظرتنا
الحديثة إلى الذرة ، فلم يعد العلم يتكلم لغة البداوة بل
أصبح يتكلم لغة فيثاغورس ، وحلت رمزية الأعداد
محل رمزية اللغة العادية .

وتعرض الكيمياء مثلاً آخر لما حدث من تحول في
لغة العلم . ففى الماضى اعتمد علم الخيمياء (الكيمياء
القدمية) اعتماداً تاماً على المشاهدة ، وجمعت مادة
ضخمة ، بدونها ما كان التقدم العلمى ليتحقق . إلا أن
الشكل الذى نظمت فيه هذه المادة العلمية لم يكن مناسباً
على الإطلاق . فلم يكن عالم الخيمياء قديماً قادراً على
وصف مشاهداته إلا باستخدام لغة شبيهة بالأساطير
ملبنة بالمصطلحات الغامضة البعيدة عن الدقة . فكان
كلامه نوعاً من الخجاز ولم يكن كلاماً علمياً بمعنى الكلمة .
وتغيرت النظرة تغيراً واضحاً في القرن السابع عشر ثم
في نهاية القرن الثامن عشر عندما بدأت الكيمياء تتكلم
بفضل لافوازييه لغة الكم مما ساعد على تحقيق أهم خطوة
في تاريخ علم الكيمياء وهى ترتيب العناصر ترتيباً علمياً .
والأمر بالمثل في تاريخ البيولوجيا . ففى البداية كان
يعتمد على التصنيف مثل باقى العلوم الطبيعية باستخدام
كلمات مأخوذة من لغتنا العادية إلا أنه بعد ذلك قد
اضطر إلى استخدام لغة رمزية أخرى ، تساعد على تنظيم
المسائل في نسق محكم مما أسك بسهل تفسير البيانات
تفسيراً علمياً صحيحاً .

من هذا يتضح أن لغة الأعداد هى أوفق لغة كلية
عرفها البشر .

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الرياضة أو لغة الأعداد
البحثة ، لاحظنا أن أهم خطوة في تاريخها الحديث هى
اعتبار رموزها دالة على الصلوات بين الأشياء وليس على
الأشياء ذاتها . ففى البداية كانت لغة الرياضة مثل سائر
اللغات الأخرى محاطة بنحو من الأساطير والسحر ، فقد
نظر القدامى إلى بعض الأعداد نظرة عبادة وتقديس .
وبعد ذلك اعتبر أفلاطون الأعداد مركز العالم العقلى ، أى
اعتبرها مفتاحاً لكل حقيقة وفكر . ووصف أفلاطون
العالم المثالى في أواخر حياته اعتماداً على أعداد نخته .
وبدأت الرياضة في نظره ممثلة للعالم الذى يربط عالم
الحس بعالم ما فوق الحس . وتغيرت النظرة بعد ذلك إلى
الأعداد ، ولم تعد رموزاً للأشياء ، بل للروابط التى
تربط هذه الأشياء . وعالم الرموز الرياضية ليس
مستخلصاً من أبحاث التجربة بل هو سابق لكل تجربة .
لهذا اعتمد اينشتين في نظرية النسبية على هندسة ريمان
التي لم تبد في نظر صاحبها أكثر من احتمال منطقي .

وكان لتصور استقلال اللغة الرمزية عن الأشياء
نتائج بعيدة الأثر على الفكر الإنسانى . فقد أطلقت
العنان للفكر والخيال بحيث أصبح حراً في إدراك كل
إمكاناته ، كما كان سبباً في تغير النظرة الميتافيزيقية إلى
صلوات الأشياء الطبيعية . فلم تعد تراها خاضعة لأية
حتمية . واضطرار العالم إلى الرجوع للوقائع لم يعد يعنى
خضوعه الكامل لها كما كان الحال في الماضى . فالعالم
ليس مجرد جامع وقائع مثلما نظر إليه فيما مضى . إنه
يقوم بعمل بناء خلاق يمثل قمة قدراته الإنسانية وفاعليته
التي تميزه عن سائر الكائنات . ففى اللغة والدين والفن
والعلم يصنع الإنسان عالمه ، أو عالمه الرمزي الذى يمكنه
من فهم تجربته الإنسانية وتفسيرها والإفصاح عنها
وتنظيمها والتأليف بين متناقضاتها وتحويلها إلى شىء
كلى عالمي .

في الفن

.... العلم يزودنا بنظام للأفكار ، والأخلاق تنظم أفعالنا . والفن يجعلنا ندرك نظام المراتب والمؤسسات والمسموعات . ولم تدرك النظريات الاستطيقية هذه الاختلافات الأساسية أو تتحقق منها ملياً إلا بعد لآى . على أننا إذا قمنا بمجرد تحليل لتجربتنا المباشرة للعمل الفني بدلا من أن نبحث عن نظرية ميتافيزيقية في الجمال ، لن نحقق إطلاقاً في الاهتمام إلى ذلك . والفن يمكن أن يعرف بأنه لغة رمزية . إلا أن هذا التعريف يساعدنا فقط على إدراك الجنس الذي ينتمى إليه الفن ، دون تعريفنا للاختلاف بينه وبين سائر الأنواع . ويبدو أن الاهتمام بالجنس قد ساد في الاستطيقا الحديثة إلى حد حجب الاختلاف في النوع ، والقضاء عليه . فكروتشه يصر لا على وجود تماثل تام بينهما . ووفقاً لنظريته ، تعد التفرقة بين الفعلين (اللغة والفن) أمراً تعسفياً . فان من يدرس مسائل اللغة - تبعاً لما يقوله كروتشه - سيدرس مشكلات الإستطيقا ، والعكس بالعكس . ومع هذا فيوجد اختلاف لا يمكن الخطأ في اكتشافه بين رموز الفن والمصطلحات اللغوية في الحديث العادى أو الكتابة . فليس هناك أى اتفاق بين اللغة والفن من حيث الطابع أو الغاية . فهما لا يتبعان نفس السبل ، كما أنهما لا يهدفان إلى نفس الغاية . فحقاً كلاهما لا يحاكي الأشياء أو الأفعال ، إنما هما تمثيلات . إلا أن التمثيلات التى تعتمد على الأشكال الحسية تختلف تمام الاختلاف عن التمثيلات التى تعتمد على تصورات أو على ألفاظ . فليس هناك تماثل على الإطلاق بين وصف مشهد بوساطة مصور أو شاعر ، ووصف الجغرافى أو الجيولوجى له . فثمة اختلاف بين عمل العالم وعمل الفنان من حيث الدافع وطريقة الوصف . وقد يصور الجغرافى

مشهداً طبيعياً مستخدماً أواناً نصية واضحة ، إلا أن ما يرغب تسجيله ليس رؤياه للمشهد ، بل تصوره التجريبي . ولكى نحقق هذه الغاية ، فإنه يقارن شكله بالأشكال الأخرى . فعليه أن يبتدى اعتماداً على المشاهدة والاستقراء إلى ملامحه المميزة . والجيولوجى يذهب أبعد من ذلك خطوة في وصفه الذى يرتكن إلى التجربة . فهو لا يتنع بتسجيل الوقائع الطبيعية ، لأنه يرغب فى الكشف عن أصل هذه الوقائع . فهو يفرق بين الطبقات التى تتكون منها الأرض ملاحظاً اختلاف الأزمنة التى ترجع إليها كل طبقة منها ، ثم يرجع بعد ذلك إلى القواعد العامة التى كانت سبباً فى ظهور الأرض بمثل هذا المظهر . وعند الفنان لا وجود لكل هذه الصلات التجريبية ، وكل هذه المقارنات بالوقائع الأخرى ، وكل هذا البحث عن الصلات العامة . ومن المستطاع تقسيم تصوراتنا التجريبية العادية على وجه التقريب إلى فئتين . وهى قسمة ترجع إلى غايتنا العملية أو النظرية . والفئة الأولى تعنى بفائدة الشيء والإجابة عن السؤال الخاص بما يقوم به أى شيء . والفئة الثانية تعنى بعلم الأشياء وبالإجابة عن السؤال من أين ولماذا ؟ إلا أننا نرغم بمجرد دخولنا عالم الفن على نسيان كل هذه الأسئلة . إذ نكتشف فجأة وراء طبيعة الأشياء وخصائصها ، أشكالها . وهذه الأشكال ليست مكونات ثابتة . فهى تدل على نظام متغير متحرك يكشف لنا آفاقاً جديدة فى الطبيعة . وكثيراً ما وصفتها (يقصد الأشكال) حتى كبار عشاق الفن ، وكأنها مجرد شيء كمالى أو زخرف للحياة أو حلية . على أن هذا يعنى الإقلال من أهميتها الحقة ودورها الحقيقى فى الحضارة الإنسانية . ولو كانت مجرد صورة منقولة من الحياة لأصبحت قيمتها مشكوك فيها . فنحن لن نستطيع إدراك قيمة الفن الحقة ومهمته إلا إذا تصورنا له اتجاهأ خاصاً ، وإذا أدركنا

المظهر إلى أقصى مدى ، بكل ما فيه من جوانب خصيية وتنوع . ففى الفن لا نعى باطراد القوانن ، بل بتعدد أشكال الحدوس وتنوعها . وقد يوصف الفن بأنه معرفة . إلا أن الفن معرفة ذات نوع خاص متميز . وربما أقررنا كذلك ملاحظة شافسبرى : « بأن كل الجمال حقيقة » . إلا أن الحقيقة فى الفن ليست وصفاً نظرياً للأشياء أو تفسيراً لها . إنما بالأحرى رؤيا تعاطفية للأشياء . وهناك تباين بين هاتين النظرتين إلى الحقيقة ، غير أنهما لا تتعارضان أو تتناقضان . فبالنظر إلى أن الفن والعلم يختصان بناحيين مختلفتين فمن ثم لن يحدث تناقض بينهما أو تداخل . فلن يحول التفسير القائم على التصور فى العلم دون إمكان تفسير الأشياء حدسياً بوساطة الفن .

أنه يعد توجيهاً جديداً لأفكارنا وخيالنا ومشاعرنا . فالفنون التشكيلية تساعد على رؤيتنا العالم الحسى فى خصبه وتعدد جوانبه . وهل كنا نستطيع أن نعرف شيئاً عن الظلال المتعددة فى مظاهر الأشياء بغير فضل هطاء المصورين والنحاتين ؟ والشعر بالمثل يكشف عن حياتنا الشخصية . فالإمكانات اللانهائية التى ليس لدينا إلا صورة غامضة مهمة عنها لا تظهر جلية إلا اعتماداً على الشاعر أو الروائى أو مؤلف الدراما . مثل هنا الفن لا يصح اعتباره مجرد محاكاة أو صورة مستنسخة . إنما هو مظهر حق لحياتنا الباطنية .

..... وفى العلم نحن نحاول تتبع الظاهرة حتى نصل إلى عللها الأولى وإلى القواعد والأسس العامة . وفى الفن نستغرق فى مظهرها المباشر . ونستمع بهذا



كشف الظنون في أسامي الكتب والفضون تأليف حاجي خليفة

بمستم
الأستاذ إبراهيم الإبياري

تمهيد

الرابع (٥٤٤٧ - ٥٦٥٦) والعصر المغولي (٦٥٦ هـ - ٩٢٣ هـ)
والعصر العثماني (٩٢٣ هـ - ١٢١٣ هـ) .
ولقد منيت الدولة العربية مع هذه العصور الثلاثة
بأزمات ، بدأت بدخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧ هـ ،
ثم بحملة الصليبيين التي شغلت الدولة العربية نحواً من
قرن (٤٩٢ هـ - ٥٨٢ هـ) . ثم بالغزو المغولي سنة ٦٥٦ هـ
الذي أتى على كثير من مظاهر الحضارة وال عمران ، ثم
الفتح العثماني سنة ٩٢٣ هـ . بتعسفهم وجورهم .

غير أنه على الرغم من هذه الهزات المتلاحقة فقد
ظلت الحياة التأليفية متصلة تشكل في ظل هذا كله ،
وكان أكثر شيء التفت الناس إليه حفظ ما بين أيديهم
من مؤلفات : فحفظهم إلى ذلك ما رأوه من عبث الغزاة
والفاتحين بتلك المؤلفات إحراقاً وإغراقاً .

وكما انجذب العصر العباسي الثالث : حين غمرت
المؤلفات أسواقه ، إلى وصف للعلوم كما فعل الفارابي ،
وتعريف بالكتب والمؤلفين ، كما فعل ابن النديم ؛
انجذبت هذه العصور الثلاثة المتتالية : العصر العباسي
الرابع والعصر المغولي والعصر العثماني ، حين غمر الخوف
النفوس على هذه العلوم وهذه المؤلفات ، إلى أن تصل
ما بدأ به الفارابي وابن النديم .

كان العصر العباسي الثالث (٣٣٤ هـ - ٤٤٧ هـ)
العصر الذهبي للعلوم الإسلامية . وفيه كان فيض من
التوايف : وفي ظل هذا الفيض نشأت نظرتان :

١ - نظرة إلى العلوم تخصي فروعها وتعرف بحدود
كل فرع :

٢ - نظرة تالية كانت امتداداً للنظرة الأولى ،

تناولت التعريف بالكتب ومؤلفيها .

وكان صاحب النظرة الأولى (المدرسة الأولى)

الفا اي محمد بن طرخان (٣٣٩ هـ) ، وله في ذلك
كتاب « إحصاء العلوم » .

وكان صاحب النظرة الثانية (المدرسة الثانية) ابن

النديم محمد بن إسحاق (حوالي ٤٠٠ هـ) . وكان كتابه
الذي ألفه في ذلك « الفهرست » (١) .

وهاتان النظرتان اللتان أملت هما النهضة التأليفية في

ذاك العصر العباسي الثالث ظلتا حيتين مع العصر العباسي

(١) انظر مقال عن كتاب « الفهرست » لابن النديم في هذه

النجلة . (المجلد الثالث - العدد الثالث - ١٩٣ - ٢١٠)

أما عن العصر المغولي فنستطيع أن نحصى له من الفن الأول :

١٠ - موضوعات العلوم وتعاريفها ، لليضاوى عبدالله بن عمر (٦٨٥ هـ) .

١١ - أقاليم التعاليم ، للخوي محمد بن أحمد (٦٩٣ هـ) .

١٢ - الأزهار الطيبة النشر ، لابن الحاج العبدري (٧٣٧ هـ) .

١٣ - بيان زغل العلم والطلب ، للذهبي (٧٤٨ هـ) .

١٤ - إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد ، للأكفاني شمس الدين (٧٤٩ هـ) . وهو مطبوع .

١٥ - مقدمة ابن خلدون (٨٠٨ هـ) .

١٦ - مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ، للجرجاني على بن محمد (٨١٦ هـ) . وهو يشتمل على التعريف بواحد وعشرين علماً . ومنه نسخة بالمتحف البريطاني .

١٧ - تقسيم العلوم ، للجرجاني أيضاً . ومنه نسخة بالمتحف الهندي بلندن .

١٨ - خلاصة القواعد ورعاية المقاصد ، لابن جماعة (٨١٩ هـ) .

١٩ - لسان العرب في علوم الأدب ، لأبي التقي (٨٢٨ هـ) .

٢٠ - أنموذج العلوم ، للفناري محمد بن حمزة (٨٣٤ هـ) ، حصر فيه مائة علم .

٢١ - موضوعات العلوم ، لعبد الرحمن البسطامي (٨٥٨ هـ) ، وقد ذكر فيه نحواً من مائة علم .

٢٢ - المطالب الإلهية في موضوعات العلوم ، للموتى لطف الله (٩٠٠ هـ) . ومنه نسختان إحداهما في فينا والأخرى في المتحف البريطاني .

٢٣ - مصابيح الفهوم ومفاتيح العلوم ، لابن أبي قصرية (القرن التاسع الهجري) .

ف نجد من المدرسة الأولى في العصر العباسي الرابع : الوادي آشي (٤٩٦ هـ) يضع كتابه :

١ - جامع الفنون . ومنه جزء بمكتبة برلين .

٢ - يتابع العلوم في الفنون السبعة : التفسير والحديث والفقه والأدب والطب والهندسة والحساب . ومنه نسختان إحداهما بمكتبة ليدن والأخرى بالمكتبة الأهلية بباريس .

ومن بعد الوادي آشي نجد الفزويني جمال الدين (٥٢٧ هـ) يضع كتابه :

٣ - مفيد العلوم .

ثم ابن خير البلوي (٥٥٩ هـ) يضع كتابه :

٤ - أنموذج العلوم . ويشمل أربعة وعشرين علماً . ومنه نسخة بمكتبة فينا .

ثم الرازي فخر الدين محمد بن عمر (٦٠٦ هـ) يضع كتابه :

٥ - حدائق الأنوار في حقائق الأسرار . وقد أورد فيه ستين علماً .

هذا عن مدرسة الفارابي ونظرته إلى إحصاء العلوم ، أما عن مدرسة ابن النديم ونظرته إلى إحصاء الكتب ، فإنا نجد من آثار هذه المدرسة في هذا العصر العباسي الرابع :

٦ - الفهرست لابن خير (٥٥٩ هـ) . وقد روى فيه ابن خير عن شيوخه الكتب المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف . وقد بلغ عدد ما ذكره من ذلك ١٤٠٠ كتاب .

ونستطيع أن نضم إلى هذا كتب الطبقات والتراجم ، فقد حرص مؤلفوها على ذكر كتب كل مترجم له مع ترجمته ، من ذلك :

٧ - تاريخ الحكماء للقفطي (٦٢٤ هـ) .

٨ - إنباه الرواه . له أيضاً .

٩ - معجم الأدباء لياقوت (٦٢٦ هـ) .

- ٣٧ - عشرة أبحاث عن عشرة علوم ، لعلماء الدين
الدمشقي (٩٨٦ هـ) .
- ٣٨ - روضة الفهوم في نظم نقاية العلوم . لأحمد
السباطي (٩٩٠ هـ) .
- ٣٩ - أنموذج الفنون ، للمولى محمد علي (٩٩٧ هـ) .
- ٤٠ - تذكرة أولى الألباب ، ، للأنطاكى داود
ابن عمر (١٠٠٨ هـ) . وقد عرض في المقدمة لعلوم
الطب .
- ٤١ - معادن الجواهر ونزهة الخواطر في علوم
الأوائل والأواخر ، للعالمى (١٠٣١ هـ) .
- ٤٢ - عيون المسائل ، لعبد القادر بن محمد
(١٠٣٣ هـ) .
- ٤٣ - الفوائد الخفائية . لأحمد خانية . للملا زاده
(١٠٣٦ هـ) . ألفه باسم السلطان أحمد خان العثماني .
وجعل عدد العلوم فيه بعدد جمل اسم أحمد . أى
٥٣ علماً .
- وتجد بعد هؤلاء رجلاً الذى سنحدثك عنه « حاجى
خليفه » (١٠٦٨ هـ) يضع كتابه :
- ٤٤ - كشف الظنون . وسيأتى الكلام عنه .
ويمتد هذا الجهد فوجد فيه :
- ٤٥ - ترتيب العلوم : لساجتلى زاده (١١٥٤ هـ)
- ٤٦ - الإفهام فى الإمام ، وهو على نهج ترتيب
العلوم ، للأعلمى (١١٥٥ هـ) .
- ٤٧ - كشف اصطلاح الفنون . للمهانوى محمد بن
علاء (١١٥٨ هـ) .
- ٤٨ - رسالة فى حد العلم وتسميته . للأودانى
محمد بن مصطفى (١١٦٨ هـ) .
- ٤٩ - الرسالة السنوية فى العلوم الستة . للأودانى
أيضاً .
- ٥٠ - اللؤلؤ المنظوم فى معرفة حدود العلوم .
لمنتصر بن حسام الدين المغربى (١١٧٣ هـ) .

- ٢٤ - أنموذج العلوم ، للدوانى جلال الدين محمد
ابن أسعد (٩٠٧ هـ) . ومنه نسخة بربلن وثانية بدار
الكتب المصرية .
- ٢٥ - تعريف العلم ، للدوانى أيضاً .
- ٢٦ - النقاية (إتمام الدراية) ، للسيوطى جلال الدين
(٩١١ هـ) . تناول فيه أربعة عشر علماً .
- أما عن كتب الفن الثانى فى هذا العصر المغولى ،
فستطيع أن نعد منها :
- ٢٧ - عيون الأنباء ، لابن أبى أصيبعة (٦٦٨ هـ)
- ٢٨ - وفيات الأعيان لابن خلكان (٦٨١ هـ) .
وهذا لما ذكرت لك قبل من أن أصحاب كتب
الطبقات والتراجم كانوا يحرصون للمترجم له كتبه .
وحين يطل العصر العثمانى نجد هاتين النظرتين اللتين
عاشتا شبه مشرقيتين ، وعاشتا شبه منمصلتين ، يشارك
فيهما الرومى والأناضولى ، وتمضيان على انفصالهما
فى التليل ، وتندجان فى الكثير ، فوجد :
- ٢٩ - اللؤلؤ النظيم : لركريا بن محمد (٩٢٦ هـ) .
- ٣٠ - مجمع ملتقط الزهور ، للقادرى الحسينى
(٩٣٠ هـ) ، وهو فى وصف العلوم المختلفة .
- ٣١ - أنموذج الفنون : لميرزاخان الشيرازى
(٩٤٠ هـ) .
- ٣٢ - الرد على أنموذج العلوم الجلالية ، لغياث
الدين بن منصور الشيرازى (٩٤٩ هـ) .
- ٣٣ - أنموذج العلوم الإسلامية واللغوية : لعيسى
الصفوى (٩٥٣ هـ) .
- ٣٤ - مدينة العلم : للعجمى محمد بن أحمد حافظ
الدين (٩٥٧ هـ) ، وكان يعيش فى الآستانة .
- ٣٥ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة : لطاش
كبرى زادة (٩٦٨ هـ) . وهو من أهل بروسة .
- ٣٦ - الدرر المنثورة فى بيان زين العلوم المشهورة ،
للشعرانى (٩٧٣ هـ) .

٦٠ - اكتفاء التنوع بما هو مطبوع ، لادوارد فنديك ، وهذا الكتاب يكاد يجمع بين الاستقراء والإحصاء، وقد انتهى فيه مؤلفه إلى سنة ١٨٩٧ م .
ومنهما ما تم على أيدي المشاركة مثل :

٦١ - معجم المطبوعات العربية ، ليوسف إلياس سركيس . وقد جمع فيه الكتب المطبوعة إلى سنة ١٩١٩ م .

ولكن ثمة جهد بدأ في ظل وزارة الثقافة عني بإحياء هذا الجانب الاستقرائي إلى الجانب الإحصائي إحياء جديداً ، وهو :

٦٢ - السجل الثقافي الذي أخذ يسجل ما لكل عام من تواليف مطبوعة موزعة على علومها ، مع مقدمات دراسة لكل علم .

وهذا الجهد قد زود المكتبة العربية لا شك بمرجع هام ، وحين بدأت به مصر مدت يدها إلى البلاد العربية كي يسجل كل بلد ما عنده على هذا النحو في سجل سنوي لإحصائي استقرائي ، كي يستوى من هذه الجهود كلها للأمة العربية سجل استقرائي إحصائي جامع يكون سجلاً للأمة العربية جمعاء يسجل علومها وفنونها وآدابها .

حاجي خليفة

ولقد تحدث حاجي خليفة عن نفسه حديثين يكمل أحدهما الآخر، ساق الحديث الأول في آخر القسم الأول من كتابه « سلم الوصول إلى طبقات الفحول » ، وقد تناول فيه حياته منذ ولد إلى ما بعد سنة ١٠٣٥ هـ بقليل . وساق الحديث الثاني الذي هو تتممة للحديث الأول في خاتمة آخر كتاب ألفه ، وهو « ميزان الحق في اختيار الأحق » . وكان فراغه منه في سنة ١٠٦٧ هـ ، وهي السنة التي توفي فيها^(١) .

(١) وقد نقل « هر » الألماني هذا الحديث وترجمه إلى الألمانية في موسوعته (ص ١ - ١٥) .

وهذا الجهدان لم ينتهيا مع انتهاء العصر العثماني بل مضيا فيما بعد هذا يتضامان شيئاً ويفترقان شيئاً على نحو ما كانا عليه في العصر العثماني ، ومن آثار هذا العصر التالي للعصر العثماني :

٥١ - كشف الحجب والأسرار عن أسماء الكتب والأسفار ، للكنتوري إعجاز حسين (١٣٠١ هـ) .

٥٢ - الكواكب الدرية في نظم الضوابط العلمية . لعبد الهادي نجا الأيباري (١٣٠٥ هـ) .

٥٣ - أبجد العلوم ، لصديق حسن خان (١٣٠٧ هـ)

٥٤ - مقدمات العلوم ، لمحمود بن عمر الجركسي (١٣٠٨ هـ) .

٥٥ - المبادئ النصرانية لمشاهير العلوم الأزهرية ، لنصر الخويجي (النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري) .

٥٦ - مبادئ العلوم ، لمصطفى الحكيم (١٣٤١ هـ) ثم أصبحت فهارس المكتبات العامة تسد الجانب الإحصائي وتمس الجانب الاستقرائي - وأعني الحديث عن تقسيم العلوم - مسأً خفيفاً ، وذلك بتوزيعها الكتب على الفنون المختلفة :

ولن ننسى أن نشير هنا إلى :

٥٧ - كتاب بروكامن ، الجامع لما في المكتبات على وجه التقريب .

غير أن ثمة كتباً عنيت بالمطبوع وحده من المكتبة العربية ، وكادت تمس الجانب الاستقرائي إلى الجانب الإحصائي ، منها ما تم على أيدي المستشرقين ، مثل :

٥٨ - المكتبة الشرقية ، للعلامة الألماني زنكر . وفيها حصر للكتب التي طبعت إلى سنة ١٨٦٠ م .

٥٩ - وصف الكتب الشرقية ، للعلامة الألماني مور ، وهو - ويشتمل على الكتب التي طبعت إلى سنة

١٨٩٤ م .

وبعد هذين الحديثين تجد لحاجي خليفة كلمتين
جاءتا في كتابه « كشف الظنون » ، أولاهما عند كلامه
على « تاريخ الجنابي »^(١) ، وثانيتهما عند كلامه على
كتابه « تقويم التواريخ »^(٢) .

وما بعد هذا فلا نجد ثمة ما يعول عليه لمؤرخين
عاصروا « حاجي خليفة » أو لحقوا به ، فما ترجم له
« الحجبى » (١١١١ هـ) في كتابه « خلاصة الأثر في
أعيان القرن الحادى عشر » ، كما لم يترجم له « أبو الحسن
الكتوى » (القرن الثالث عشر) في كتابه « الفوائد
البيهية في تراجم الحنفية » ، وإن كان قد ساق عنه كلمة
قصيرة في تعليقاته على كتابه « الفوائد البهية » .

والذين وضعوا ذيولاً للكشف حين ذكروا كتباً
لحاجي خليفة لم يذكرها هو في كتابه « كشف الظنون »
لم يذكرها شيئاً عن « حاجي خليفة » .

غير أنه ثمة كتاب ذكره « شرف الدين يالتمقيا »
الذى كان مدرساً بجامعة استنبول ، وهو الذى عنى
بتصحيح كتاب « الكشف » ، وهو كتاب « معيار
الدول ومسهار الملل »^(٣) . وفي هذا الكتاب حديث
عن حاجي خليفة . والجديد في هذا الكتاب - كما نقل
« شرف الدين » - أن حاجي خليفة توفى فجأة عن
خمسین سنة ، وهذا سيلقى ضوءاً عن السنة التى مات فيها
حاجي خليفة : كما سترى بعد .

وفي ظل هذا كله أو بعضه كانت كلمات الذين
تكلموا عن حاجي خليفة من المتأخرين : مثل :

١ - ادوارد فنديك ، في كتابه : اكتفاء القنوع
بما هو مطبوع .

٢ - جرجى زيدان ، في كتابه : تاريخ آداب اللغة
العربية .

٣ - يوسف إلياس سركيس ، في كتابه : معجم
المطبوعات العربية والمعربة .

٤ - كرلوثينو ، في كتابه : « علم الفلك » .
وينضاف إلى هذا ما جاء في دائرة المعارف
الإسلامية ، وبروكلمن .

وحين تحدث حاجي خليفة عن نفسه في حديثه
ذكر أنه فعل هذا اقتداءً بمن سبقوه بالحديث عن
أنفسهم مثل : السيوطى ، والشعرانى ، وطاشكبرى
زاده في كتابه « الشقائق النعمانية » ، والإمام عبد الغافر
الفارسى في كتابه « السياق » ، وياقوت الحموى في
كتابه « معجم الأدباء » ، وابن الخطيب في كتابه « تاريخ
غرناطة » ، والتقى الفاسى في كتابه « تاريخ مكة » ،
وابن حجر في كتابه « قضاة مصر » .

وكأن حاجي خليفة كان يحس الحرج فيما ساق عن
نفسه فأخذ يبرر لهذا بحديث من سبقوه عن أنفسهم .
وما نظن من سبقوه وجدوا هذا الخرج ، بل أتوه واجباً
يؤدونه عن أنفسهم كما أدوه عن الناس ، ما دام حديثهم
لا يعرض غير ما كان ، ولما لزمه واجب كل حى
يدخل إلى الحياة دخولاً مرموقاً ، إذ فيه توفير لعناء
كثير على المؤرخين .

ورجلنا ، كما عرف نفسه ، هو : مصطفى بن عبد الله
القسطنطينى المولد والمتأ : الحنفى المذهب ، الإشرافى
المشرب ، الشهير بين علماء البلد بكاتب جلبي ، وبين
أهل الديوان بحاجي خليفة .

ويذكر « نلينو » أن سبب تلقيبه بحاجي خليفة كان
على إثر توليته منصب « باش محاسمه ده إيكنجى
خليفة » ، أى وكيل ثان في مكتب عموم الحسابات
العسكرية ، سنة ١٠٥٨ هـ^(١) .

ويقول جرجى زيدان : ولقب خليفة منذ كان
معاوناً أو وكيلًا في مصلحة المؤونة في الآستانة ،
والمعاون عندهم يسمى خليفة .

(١) علم الفلك (ص : ٧٣) .

(١) كشف الظنون (٢ : ١٢٤) طبعة أوربه .

(٢) المرجع السابق (٢ : ٣٨١) .

(٣) منه نسخة بمكتبة استنبول .

ويقول : وسمى حاجي بعباد أن حجج فيما بين سائى
١٠٤١ هـ ، ١٠٤٣ هـ (١).

ويقول سر كريس : ولقب خليفة منذ كان معاوناً
أو وكيلًا فى إدارة المالية .

ويقول : قضى فريضة الحج وسمى منذ ذلك
الحين حاجى .

ويقول قبل هذا ، وهو يذكر اسم المترجم له :
المشهور باسم حاجى خليفة ، أو الحاج خليفة (٢).

وها أنت ذا ترى أن هؤلاء جميعاً قد عرضوا
لشق دون شق . فقد نشروا سبب تلقيبه بحاجى خليفة
ولم يفسروا سبب تلقيبه بكاتب حاجى . وهو اللقب
الذى اشتهر به المترجم له بين العلماء .

والمعروف أن جلبي فى التركية تعنى : الفاضل ،
أو الكامل . أو السابق . ولفضل حاجى خليفة أو كماله
أو سبته لقب العلماء «حاجى خليفة» ، فأطلقوا عليه لقب
كاتب جلبي ، وهم يعنون : الكاتب الفاضل ، أو
الكامل ، أو السابق .

ونعود إلى حديث حاجى خليفة عن نفسه فنجد
يذكر نقلاً عن أمه أن ولادته كانت فى يوم من أيام
ذى القعدة من سنة ١٠١٧ هـ .

غير أيا نجد « نلينو » فى كتابه « علم الملك » وقد
صرح أنه فيه ينقل عما جاء فى « تقويم التواريخ »
و « ميزان الحق » ، يقول : وهذا ملخص أحوال
حياته ، ثم يعقب بقوله : ولد حاجى خليفة نحو
سنة ١٠١٠ هـ . ولا ندرى على أى شىء اعتمد « نلينو » .

ثم يمضى حاجى خليفة فى حديثه فيحدثنا عن والده
ونشأته هو فى ظله فيقول : وكان والدى عبدالله دخل
الحرم السلطانى وخرج بالوظيفة المعتادة ملحقاً إلى الزمرة
السلحدارية .

(١) تاريخ آداب اللغة العربية (٣ : ٢٤٠) .

(٢) معجم المطبوعات العربية والمعربة (ص : ٧٣٢) .

وتفيدنا هذه أن أبا حاجى خليفة كان من الجنود
المرتزقة ، لا ندرى من أين جاء ، غير أننا نستطيع أن
نقول : إنه كان من مواليد سنة ٩٧٥ هـ ، وأنه حين
رزق ابنه مصطفى كان عمره نحواً من اثنين وأربعين
عاماً ، فحاجى خليفة يذكر أن أباه مات فى يوم من
أيام ذى القعدة من سنة ١٠٣٥ هـ .

وما من شك فى أن عبدالله والدى مصطفى التحق
بالجنديّة مبكراً ، وهو قريب من العشرين ، وأنه أمضى
فى الحروب أعواماً ، وأنه بنى بأمر مصطفى قريباً من
الأربعين ، حين استقرت له الحياة شيئاً فى الآستانة ،
وكانت له تلك الوظيفة التى ذكرها ابنه .

غير أن تلك الوظيفة كانت معها تبعات وأسفار ،
فابنه يقول : وصار يذهب - يعنى أباه - إلى السفر
ويجئ قانعاً بتلك الوظيفة ، ثم لما خرج العساكر إلى
قتال « أبازة باشا » سنة ١٠٣٣ هـ سافرت مع أبى -
وكانت سن الابن إذ ذاك نحواً من ستة عشر عاماً -
وشاهدت الحرب فى تلك السنة بناحية قيصرية . ثم
سافرت سفرة بغداد مع والدى وقاسيت الشدائد فى
المحاصرة مدة تسعة أشهر من الحرب والقتال وانقطاع
الآمال باستيلاء القحط والغلاء وغلبة الأعداء .

ورجع الجيش المهزم وفيه عبدالله والدى مصطفى
ولملى جواره ابنه . ودخل الابن مع الأب الموصل حيث
فقد الابن أباه فى يوم من أيام ذى القعدة من سنة
١٠٣٥ هـ ، كما حدثتلك .

وفى مقابر الجامع الكبير بالموصل دفن الابن أباه
وخرج عن الموصل إلى نصيبين فى ظل عمه الذى لم يسمه
لنا حاجى خليفة . وقريباً من نصيبين فقد حاجى خليفة
عمه ، فأظله بظله قريب له وحمله معه إلى ديار بكر ،
فأقام هناك .

وفى ديار بكر هياً لحاجى خليفة رجل من أصدقاء
والده - يقال له : محمد خليفة - أن يكون تلميذاً

في القلم المعروف بمقابلة السواري . وكانت سن حاجي خليفة عندها تقرب من العشرين أو تزيد عليها قليلا .

ولكن الابن لم يغادر الآستانة مع أبيه سنة ١٠٣٣ هـ إلى قتال أبازه باشا إلا بعد أعوام ستة عشر قضى أكثرها في التعلم ، فهو يقول : وكان أبي رجلاً صالحاً ملازماً لمجالس العلماء والمشايخ مصلياً عابداً . ولما بلغت سني إلى خمس أو ست عين لي معلماً لتعليمي القرآن والتجويد ، وهو الإمام عيسى خليفة القريني . قرأت منه القرآن العظيم والمقدمة الجزرية في التجويد وشروط الصلاة . ثم أسمعت ما قرأته منه حفظاً في دار القراء لمسيح باشا وللمولي زكريا علي لإبراهيم أفندي ونفس زاده ، واكتفيت بعرض النصف الأول . ثم ابتدأت قراءة التصريف والعوامل على الإمام إلياس خواجه ، وتعلمت الخط من الخطاط المعروف بيوكري أحمد جلبي .

ثم يقول : ولما بلغت سني إلى أربعة عشر عاماً أعطاني أبي من وظيفته كل يوم عشرة دراهم وألحقني بزمرة وجعلني تلميذاً في القلم المعروف بمحاسبة أناضول من أقلام الديوان .

وبهذا نعرف عمل الابن حين خرج مع أبيه إلى قتال أبازه باشا، وأنه كان كاتباً ولم يكن جندياً محارباً، وكانت تلك الوظيفة التي ضمها أبوه إليه أول ما تولى ، وكانت الثانية تلك التي هيأها له صديق أبيه محمد خليفة في ديار بكر .

وزادت رغبة حاجي خليفة في العلم حين استمع إلى الشيخ قاضي زاده محمد بن مصطفى الباليكسري في جامع السلطان محمد الفاتح باستنبول يلقي دروسه ، وكان عالماً متمكناً ، فشرع حاجي خليفة للتحصيل وأخذ يختلف إلى حلقات قاضي زاده حتى سنة ١٠٣٩ هـ . ثم اشتعلت نار الحرب بين الأتراك والفرس فخرج حاجي خليفة مع الجيش العثماني إلى بغداد وهمدان وبقي هناك نحواً من عامين عاد بعدهما في سنة ١٠٤١ هـ إلى الآستانة حيث اتصل بشيخه قاضي زاده وأخذ يقرأ عليه تفسير البيضاوي ، وشرح الشريف الجرجاني على المواقف العنصرية ، وإحياء علوم الدين للغزالي ، والدرر في شرح الغرر في الفقه للاخسرو ، والطريقة المحمدية لمحمد البركوي . ولقد كان قاضي زاده تلميذاً لفضل الله ، وهو ابن محمد البركوي صاحب هذه الطريقة .

وبقي حاجي خليفة على هذا التحصيل إلى سنة ١٠٤٣ هـ ، ثم إذا هو يستدعى للخروج مع الجيش العثماني بقيادة الصدر الأعظم محمد باشا إلى حلب . وخلال إقامته بحلب التي لم تتجاوز العام ، حج وأصبح بهذا الحج يلقب حاجي . ومن حلب خرج مع جيش السلطان مراد الرابع سنة ١٠٤٤ هـ إلى معركة أريوان (١)

وهنا أحس حاجي خليفة كيف تصرفه مهام الجيش عن العلم فاستقال من الخدمة في الجيش وعاد إلى الآستانة سنة ١٠٤٥ هـ وأخذ في ملازمة مشهورى العلماء ، فسمع التفسير من أعرج مصطفى أفندي ، وعلوم الحديث من عبدالله الكردي أفندي ، والمنطق والنحو من ولي الدين أفندي ، كما سمع علوماً أخرى من أساتذة آخرين .

وخلال إقامة حاجي خليفة بديار بكر خرج مع الجيش العثماني لمحاصرة مدينة أرزن الروم (١) سنة ١٠٣٦ هـ . وبعد نحو من عامين من هذا الحصار ، أي في سنة ١٠٣٨ هـ ، عاد حاجي خليفة إلى الآستانة وانخرط

(١) من مدن أرمينية في الشمال الغربي من بحيرة وان على نهر قراصو - فرع الفرات الغربي - وهي المعروفة الآن باسم ارغروم ، وكنت تعرف عند العرب فيما قبل القرن الثامن باسم فاليقلا ، باسم الكورة التي كانت هي قاعدتها .

(١) مدينة في أرمينية الشمالية الشرقية ، وهي الآن في أرمينية الروسية .

وبقى على حاله تلك من التحصيل عشر سنين ، وكان عمره إذ ذاك نحواً من ثمانية وثلاثين عاماً ، فأحس الميل إلى التزود من علوم أخرى مثل الحساب والهندسة والهيئة والجغرافية والطب . ولم يمض غير قليل حتى أصبح أستاذاً يؤخذ عنه وكان ذلك سنة ١٠٥٨ هـ .
 وحين ذاع صيته ولاه رئيس الجيش العثماني منصب باش محاسبة ده آ يكنجى خليفه - وكان ذلك حين أهدى إليه كتابه «تقويم التواريخ» - أى وكيل ثان فى مكتب عموم الحسابات العسكرية ، كما مر بك . على أن يكون له من هذا المنصب أجره كله وعلى ألا يعمل فيه إلا يومين من كل أسبوع ، وهو يريد بذلك أن يكفل له رزقاً وأن يمكن له من صلته بحياته العلمية .

ولقد حجب إلى حاجى خليفة وهو فى حلب أن يدون أسماء الكتب التى يقع عليها عند الوراقين ، التى كان يجدها فى خزانات الكتب العامة والخاصة . وكان معنياً فى الأكثر بكتب التاريخ والطبقات والوفيات . وحين استقر به المطاف فى الآستانة وصل ما كان بدأ به هناك فى حلب وإذا هو يجد فى مكتبات الآستانة الشيء الكثير .

وكتب له أن يرث أموالاً عن بعض قرابته سنة ١٠٤٧ هـ ، فأنتق جلها فى شراء كتب ضمها إلى ما كان قد اقتناه من قبل فى تطوافه .

وهذه الحال المملوءة كدأ فى التحصيل وسهر الليالى إلى مطلع الفجر خلقت من صاحبنا عالماً فاضلاً ومولفاً مكثراً فى فروع مختلفة أملتأ عليه ثقافته وبيئته ورحلاته ووظيفته .

تأليفه

ففى سنة ١٠٥١ هـ وضع كتابه :

١ - الفذلكة . وقد عرف به فى كتابه كشف الظنون مع كلامه على تاريخ الجنابى . والغريب أن

حاجى خليفة لم يفرد هذا الكتاب بحديث شأنه مع كتب غيره ، كما لم يتحدث عن كتب له أخرى فى كتابه «الكشف» هذا إذا استثنينا بعض كتب له مثل : «تقويم التواريخ» و «جهان نما» و «تحفة الأخبار» .
 ونقرأ لحاجى خليفة عن هذا الكتاب «الفذلكة» وهو يعرف بتاريخ الجنابى ، يقول : وهو - يعنى الجنابى - المولى مصطفى بن السيد حسين الرومى المتوفى منفصلاً عن قضاء حلب سنة تسع وتسعين وتسعمائة . وهو تاريخ كبير على مقدمة واثنين وثمانين باباً كل باب فى دولة جمع فيه ملوك العالم واستوعب فأجاد : ولم أر كتاباً جامعاً لدول الملوك مثله ، فلخصته فى تاريخى المسمى بالفذلكة وزدت عليه إلى مائة وخمسين دولة (١) .

ثم يذكره مرة أخرى وهو يتكلم عن كتابه «تقويم التواريخ» فيقول : فصار - يعنى تقويم التواريخ - كالفهرس لكتب التواريخ ولفذلكتى خاصة (٢) .

وقد طبع هذا الكتاب - أعنى الفذلكة - فى الآستانة سنة ١٢٦٨ هـ .

وفى سنة ١٠٥٥ هـ وضع كتابه :

٢ - جهان نما . ويقول عنه حاجى خليفة : تركى فى الجغرافية : لجامع هذه الحروف - يعنى نفسه - وهو كتاب مرتب على قسمين : الأول فى البحار وصورها وجزائرها ، والثانى فى البر وبلادها وأنهاره وجباله ومسالك ممالكه على ترتيب الحروف . وفيه أحوال ما ظهر بعد القرن التاسع من الأقاليم الجديدة . وقد طبع هذا الكتاب بالآستانة سنة ١١٤٥ هـ . ثم ترجم إلى اللاتينية وطبعت هذه الترجمة سنة ١٨١٢ م ، ومعها خلاصة بالفرنسية .

(١) كشف الظنون (٢ : ١٢٤) طبعة أوربه .

(٢) المرجع السابق (٢ : ٣٩٦) .

ومن بعد هذا ألف كتابه :

٣ - شرح محمدية لعلي توشحي في الهيئة ، وقد مضى في الشرح إلى نصفه ولكنه لم يتمه .

وفي سنة ١٠٥٨ هـ ألف كتابه :

٤ - تقويم التواريخ . وعنه يقول حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون : تركي لجامع هذا الكتاب - يعني نفسه - مصطفى بن عبدالله القسطنطيني مولداً ومنشأ ، الشهير بحاجي خليفة . وهو يشتمل على نتيجة كتب التواريخ . سودته في شهرين من شهور سنة ثمان وخمسين وألف . ذكرت فيه التواريخ المستعملة ثم الوقائع ، مجدولاً .

وجعلته نسختين : نسخة في ثلاثة كراريس كل صحيفة منها خمسون سنة ، ونسخة عشرة كراريس كل صحيفة منها عشر سنين . فصار كالفهرس لكتب التواريخ ولفذلكي . ثم إنني تصرفت في أسلوبه مرتين : مرة بجعل الصحيفة خمس سنين ، وأخرى بطرح تكلفة الجدول واستكتابه في الأسطر الساذجة ، فصار أربع نسخ والمادة واحدة .

وهذا الكتاب أرسله شيخ الإسلام عبد الرحيم أفندي إلى الوزير الأعظم قوجه محمد باشا ، ونال به رجبنا لقب خليفة ، كما أشرت إلى ذلك من قبل .

وفيما بين سنتي ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ بيض حاجي خليفة المجلد الأول من كتابه « سلم الوصول إلى طبقات الفحول » . وفي آخر هذا المجلد كتب حاجي خليفة الشق الأول من حياته . وهو الشق الذي انتهى فيه إلى ما بعد سنة ١٠٣٥ هـ بقليل ، كما ذكرت قبل .

ومن هنا يظهر أن هذا القسم من هذا الكتاب كانت له مسودة ، وأن هذه المسودة كانت حوالى عام ١٠٣٥ هـ .

وهذا الكتاب لم يذكره حاجي خليفة في كتابه « الكشف » وقد جاء ذكره في « إيضاح المكنون » ،

وهو ذيل على كشف الظنون ، في عبارة مختصرة لم تزد على ذكر اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلفه :

وقد ذكر حاجي خليفة في مقدمة كتابه « سلم الوصول » أن الكتب المؤلفة في التراجم والطبقات بعضها فيه إسهاب والآخر فيه إيجاز واختصار فأراد أن يجمع كتاباً وسطاً يثبت فيه المهم ، فألف هذا الكتاب وجمع فيه أساطين الأوائل والأواخر مع بيان مبهمات الأسماء والأنساب . ورتبه على حروف الهجاء وجعله على مقدمة وقسمين وخاتمة : وجعل المقدمة في أمور عامة ، كتعريف التاريخ وأقسامه وفائدته وما ورد في فضله ، وتحقيق معنى العلم والكنية واللقب . وجعل القسم الأول في أعلام الأشخاص والآباء ، والثاني في الأنساب ، والألقاب ، ورتبه على حروف الهجاء . والكتاب مطبوع .

وفي سنة ١٠٦٣ هـ بيض كتابه :

٥ - تحفة الأخبار في الحكم والأمثال والأشعار . ويشمل نسخة من الحكم والأمثال والنصائح ، من منظوم ومثثور ، مرتبة على حروف الهجاء .

ومن هذا الكتاب مخطوطة بدار الكتب المصرية . وقد ذكره المؤلف في كتابه « الكشف » وقال : وشرعت في تبييضها سنة ١٠٦١ هـ ، على حين ذكر في الشق الثاني من ترجمته لنفسه أنه بيضه في سنة ١٠٦٣ هـ . فلعل السنة الأولى كانت سنة الشروع والثانية كانت سنة التمام .

وفيما بين سنتي ١٠٦٤ هـ و ١٠٦٥ هـ وضع كتابه :

٦ - رجم الرحيم بالسين والجيم . ويشتمل على فتاوى ومسائل غريبة . وهذا الكتاب لم يذكره المؤلف في كتابه الكشف .

وفي سنة ١٠٦٦ هـ وضع كتابه :

٧ - تحفة الكبار في أسفار البحار . وهذا الكتاب عن الأسطول التركي ، وهو بالتركية ، وقد طبع في الآستانة سنة ١١٤١ هـ . ولم يذكر في الكشف .

وبعد هذا وضع كتابه :

٨ - الإلمام المقدس من الفيض الأقدس .

٩ - دستور العمل لإصلاح الخلل ، وهو أشبه برسالة في نظم الدولة .

وهذان الكتابان لم يذكر في الكشف .

وفي سنة ١٠٦٧ هـ - وهي السنة التي توفي فيها حاجي خليفة على الأصح - وضع آخر مؤلفاته وهو :

١٠ - ميزان الحق في اختيار الأحق . وهو كتاب في الرد على من طعن في أستاذه قاضي زاده أفندي .

ولم يرد لهذا الكتاب ذكر في كشف الظنون . ومنه نسخة في فينا . وفي آخر هذا الكتاب أمم حاجي خليفة ترجمة حياته ، كما قلت لك .

ويبقى بعد هذا كتابه « كشف الظنون » ولكني قبل أن آخذ في الحديث عنه أحب أن أنهى الكلام عن حياة حاجي خليفة بالكلام عن العام الذي توفي فيه .

فلقد عرفت أنه من مواليد سنة ١٠١٧ هـ ، كما جاء على لسانه . وقد مر بك أن صاحب « معيار الدول ومسبار الملل » ذكر أنه مات فجأة عن خمسين سنة . وإذا ما نظرنا إلى ما ورد على لسان حاجي خليفة عن ميلاده وإلى ما ورد على لسان صاحب « المعيار » عن عمره ، نجد أن وفاة حاجي خليفة كانت سنة ١٠٦٧ هـ .

وقد ذكر السيد غلام علي آزاد البلكرامي (أواخر القرن الثاني عشر الهجري) في كتابه « سبحة المرجان في آثار هندستان » كتاب كشف الظنون وقال : إن صاحب كشف الظنون هو التماضي الحاج المعروف بكاتب جلبي الآستنبولي المتوفى سنة سبع وستين وألف .

وينقل هذه العبارة عنه أبو الحسنات محمد بن عبد الحمى في تعليقاته على كتابه « الفوائد البهية » (١) ويزيد هذه تركيبة ما جاء على لسان محمد شرف الدين بالتقاييمصحح « كشف الظنون » حين يقول : وكتب

وقد ذكر السيد غلام علي آزاد البلكرامي (أواخر القرن الثاني عشر الهجري) في كتابه « سبحة المرجان في آثار هندستان » كتاب كشف الظنون وقال : إن صاحب كشف الظنون هو التماضي الحاج المعروف بكاتب جلبي الآستنبولي المتوفى سنة سبع وستين وألف .

وينقل هذه العبارة عنه أبو الحسنات محمد بن عبد الحمى في تعليقاته على كتابه « الفوائد البهية » (١) ويزيد هذه تركيبة ما جاء على لسان محمد شرف الدين بالتقاييمصحح « كشف الظنون » حين يقول : وكتب

وقد ذكر السيد غلام علي آزاد البلكرامي (أواخر القرن الثاني عشر الهجري) في كتابه « سبحة المرجان في آثار هندستان » كتاب كشف الظنون وقال : إن صاحب كشف الظنون هو التماضي الحاج المعروف بكاتب جلبي الآستنبولي المتوفى سنة سبع وستين وألف .

وينقل هذه العبارة عنه أبو الحسنات محمد بن عبد الحمى في تعليقاته على كتابه « الفوائد البهية » (١) ويزيد هذه تركيبة ما جاء على لسان محمد شرف الدين بالتقاييمصحح « كشف الظنون » حين يقول : وكتب

وقد ذكر السيد غلام علي آزاد البلكرامي (أواخر القرن الثاني عشر الهجري) في كتابه « سبحة المرجان في آثار هندستان » كتاب كشف الظنون وقال : إن صاحب كشف الظنون هو التماضي الحاج المعروف بكاتب جلبي الآستنبولي المتوفى سنة سبع وستين وألف .

وينقل هذه العبارة عنه أبو الحسنات محمد بن عبد الحمى في تعليقاته على كتابه « الفوائد البهية » (١) ويزيد هذه تركيبة ما جاء على لسان محمد شرف الدين بالتقاييمصحح « كشف الظنون » حين يقول : وكتب

سنة ١٠٦٧ هـ آخر مؤلفاته ، وهي السنة التي توفي فيها (١) .

ويقول جار الله ولي الدين أفندي ، تلميذ تلميذ

المصنف : اعلم أن هذا الكتاب المسمى بكشف الظنون

عن أسامي الكتب والفنون ، لأستاذ أستاذي حاجي

خليفة المشهور بكاتب جلبي الآستنبولي ، بيضه بعد

ما سوده إلى آخر الكتاب ، إلى كلمة « دروس » من

حرف الدال المهمل ، انتقل إلى رحمة الله سنة ١٠٦٧ هـ

وبقى الكتاب من كلمة « دروس » في مسودته بلا

تبييض .

ونجد « فنديك » في كتابه « اكتفاء القنوع » (٢) ،

و « سر كيس » في كتابه « معجم المطبوعات العربية

والعربية » (٣) بأخذان بهذا الرأي . على حين يخالفنا عليه

« نلينو » في كتابه « علم الفناك » (٤) فيقول : إلى أن نقله

الله إلى دار كرامته في أواخر ذي الحجة سنة ١٠٦٨ هـ

ثم « جرجي زيدان » في كتابه « تاريخ آداب اللغة

العربية » (٥) حين يقول : توفي سنة ١٠٦٨ هـ .

هذه هي تنمة الحديث عن حاجي خليفة التي

أردت أن أنهى بها التاريخ لحياته لأدخل بك في

الحديث عن كتابه :

١٠ - كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون

ونحن إذا تتبعنا مؤلفات حاجي خليفة التي مرت

بنا نجد منها جانباً قد ضمه كتابه « كشف الظنون » ،

كما نجد منها جانباً آخر لم يضمه . ونجد هذا الجانب

الذي ضمه الكشف ينتهي تأليفاً إلى سنة ١٠٦١ هـ ،

فلقد ضم الكشف من تأليف حاجي خليفة :

(١) الكشف (١ : ٢٨) طبعة استنبول .

(٢) ص : ٧ .

(٣) ص : ٧٣٢ .

(٤) ص : ٧٥ .

(٥) ٣ : ٣٤٠ .

(١) الفوائد : ١٣ .

١ - الفذلكة ، وكان تأليفه سنة ١٠٥١ هـ .
٢ - جهان نما ، وكان تأليفه سنة ١٠٥٥ هـ .
٣ - تقويم التواريخ ، وكان تأليفه سنة ١٠٥٨ هـ .
٤ - تحفة الأخبار ، وكان تأليفه سنة ١٠٦١ هـ .
هذه هي الكتب التي جاءت في الكشف ، وآخرها
تأريخاً كما ترى هو تحفة الأخبار ، الذي كان تأليفه
سنة ١٠٦١ هـ .

وهذا كله على :

١ - أن الكتاب بدأ فيه حاجي خليفة مبكراً منذ
اتصل بالحياة العلمية ، ومنذ كانت رحلته إلى حلب ،
أو قبل ذلك بقليل .
٢ - وأنه أخذ يضم إليه مع الأيام والأعوام . كلما
وجد شيئاً ضمه .

٣ - وأن هذا الجهد بقي أعواماً طويلة تقرب من
العشرين .

٤ - وأن هذا التبييض كان بين عامي ١٠٦١ هـ
و ١٠٦٢ هـ .

غير أنه ثمة شيء يتقضى علينا أن الكتاب يبضه
مؤلفه فيما بين سنتي ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ . فكلام
ولي الدين تلميذ تلميذه يشعر أن تبييض المؤلف لمسودته
كان متأخراً ، وأنه بلغ في التبييض إلى « دروس »
ثم وافته منيته .

وعبارة المؤلف التي وردت على لسانه في مقدمته
لا تجلو شيئاً ، وهي وإن كانت صريحة في أن تسويده
كان في الشباب : فهي غير صريحة في أن هذا
التبييض كان بأخرة ، وإلا فكيف فات حاجي خليفة
أن يضم إلى مبيضته كتباً له مكانها قبل « دروس » مثل
كتابه « تحفة الكبار » .

ويبقى بعد هذا شيء ، وهو : لم لم يضم حاجي
خليفة كتبه التي ألفها بعد إلى مسودته أو مبيضته ،
وكلتاها بقيت بين يديه ؟

لا ندرى هل كان ذلك تحفظاً من الرجل في ذكر
كتبه لهذا الحرج الذي أشرت إليه في الحديث عنه ؟

وما بعد هذه من كتب أخرى لم يرد لها ذكر في
الكشف ، وأول هذه الكتب التي لم يرد لها ذكر
« سلم الوصول » ، الذي كان تأليفه سنة ١٠٦٢ هـ .
ولقد ذكره صاحب إيضاح المكنون .
وهذا التقسيم الذي ذكرته لك من كتب للمؤلف ،
بعضها مذكور في الكشف وسائرهما غير مذكور ، يشر
شيئاً حول الفراغ من تأليف كشف الظنون ، وأنه كان
بين سنتي ١٠٦١ هـ - وهي السنة التي شرع فيها في
تبييض كتابه « تحفة الأخبار » - وبين سنة ١٠٦٢ هـ ،
وهي السنة التي يبض فيها المجلد الأول من كتابه « سلم
الوصول » .

غير أن كتاب « الكشف » الذي أمته المؤلف فيما
بين هذين العامين ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ لم يكن ابن
عامه ، بل كان ابن أعوام كثيرة سبقت أول كتاب
وضعه ، وهو الفذلكة ، الذي ألفه سنة ١٠٥١ هـ .

وحاجي خليفة يذكر في ترجمته - التي مرت
بك - أنه بدأ بتدوين أسماء الكتب أيام إقامته بحلب في
سنة ١٠٤٣ هـ ، وكان هذا التدوين هو التمهيد الأول
لكتابه كشف الظنون ، أو كان البدء في تأليفه .
ويقول « يالتقاي » عن هذا الكتاب - أعني
الكشف - ووضع أسامي الكتب والفتون التي رآها مدة
عشرين سنة .

ويجئ على لسان حاجي خليفة في مقدمته لهذا
الكتاب « الكشف » : فكتبت ما رأيت خلال تتبع
المؤلفات وتصفح كتب التواريخ والطبقات . ولما تم

أم كان ذلك لذكر هذه الكتب كلها في ترجمته التي كتبها بيده ؟ أم أن هذا لم يكن لواحدة من الاثنتين وإنما كان عن سقطه أصاب المسودة كما أصاب المبيضة .

ويؤكد لنا هذه الأخيرة ما ذكره صاحب « الفوائد البهية » في تعليقاته حيث يقول : « لكن نسخ كشف الظنون مختلفة فيما بينها متخالفة » (١).

ثم ما ذكره ولي الدين تلميذ تلميذ المؤلف على ظهر مسودة الكشف (٢) : « وبقي الكتاب من كلمة « دروس » في مسودته بلا تبييض ثم اجتمع ستة رجال فيبيضوه ، لكن لم يبيضوه كما ينبغي ، والمسودة هي هذا المجلد بخط المؤلف » .

وبعد . فانا نترك لحاجي خليفة يعرفك بكتابه فهو يقول في مقدمته :

فلما كان كشف دقائق العلوم وتبيين حقائقها من أجل المواهب ، وأعز المطالب . قبض الله سبحانه وتعالى في كل عصر علماء قاموا بأعباء ذلك الأمر العظيم . . . غير أن أسماء تدويناتهم لم تدون بعد على فصل وباب ، ولم يرد فيها خبر كتاب . ولا شك أن تكحيل العيون بغير أخبار آثارهم على وجه الاستقصاء لعمرى إنه أجدى من تفاريق العصا ، إذ العلوم والكتب كثيرة ، والأعمار عزيزة قصيرة . والوقوف على تفاصيلها غير متيسر بل متعذر . وإنما المطلوب ضبط معاقدها ، والعمود على مقاصدها . وقد ألهمني الله تعالى جميع أشتاتها .

لئى أن يقول : ورتبته على الحروف المعجمة حذراً من التكرار ، وراعى في حروف الأسماء لئى الثالث والرابع ترتيباً . فكل ما له اسم ذكرته في محله مع مصنفه وتاريخه ومتعلقاته ووصفه تفصيلاً وتبويهاً .

(١) الفوائد البهية (١٣ - تمزيقات) .

(٢) الكشف (تصدير : ٧) .

وربما أشرت لئى ما يروى عن الفحول من الرد والقبول . وأوردت أيضاً أسماء الشروح والحواشى لدفع الشبهة ورفع الغواشى ، مع التصريح بأنه شرح كتاب فلانى وأنه سبق أو سياتى في فصله ، بناء على أن المتن أصل والفرع أولى أن يذكر عقب أصله . وما لا اسم له ذكرته باعتبار الإضافة لئى الفن أو لئى تصنيفه في باب أثناء والدال والراء والكاف برعاية الترتيب في حروف المضاف إليه ، كتاريخ ابن الأثير ، وتفسير ابن جرير ، وديوان المتنبي ، ورسالة ابن زيدون ، وكتاب سيبويه .

وأوردت القصائد في القاف ، وشروح الأسماء الحسنى في الشين :

وما ذكرته من كتب الفروع قيده بمذهب مصنفه على اليقين . وما ليس بعربي قيده بأنه تركى أو فارسى أو مترجم ، ليزول به الإبهام . وأشرت لئى ما رأيته من الكتب بذكر شئ من أوله للإعلام . وهو أعون على تبيين المجهولات . ودفع الشبهة .

وقد كنت عينت بذلك كثيراً من الكتب المشتهية . وأما أسماء العلوم فذكرتها باعتبار المضاف إليه ، فعلم الفقه مثلاً في الفاء وما يليه . كما نهت عليه مع سرد أسماء كتبه على الترتيب المعلوم . وتلخيص ما في كتب موضوعات . كفتح السعادة . أو رسالة المولى لطفى الشهيد ، والغرائز الحاقانية ، وكتاب شيخ الإسلام الخفيد . وربما ألحقت عليها علوماً وفوائد من أمثال تلك الكتب بالعز وإليها . وأوردت في مباحث الفضلاء وتحريراتهم بذكر ما لها وما عليها .

وسميته بعد أن أتمته بعون الله وتوفيقه « كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون » ورتبته على مقدمة وأبواب وخاتمة .

ومقدمة الكتاب تنظم أحوال العلوم ، وفيها أبواب وفصول :

أ- الباب الأول : في تعريف العلم وتقسيمه ، وفيه فصول :

(أ) الفصل الأول ، في ماهيته .

(ب) الفصل الثاني : فيما يتصل بماهية العلم من الاختلاف والأقوال .

(ج) الباب الثالث ، في العلم المدون وموضوعه ومبادئه ومسائله وغايته .

ومعه بيانات ثلاثة :

١- البيان الأول في بحث الموضوع .

٢- البيان الثاني في المبادئ .

٣- البيان الثالث في مسائل العلوم .

ثم خاتمة الفصل في غاية العلوم .

(د) الفصل الرابع : في تقسيم العلوم بتقسيمات معتبرة وبيان أقسامها إجمالاً .

(هـ) الفصل الخامس ، في مراتب العلم وشرفه وما يلحق به ، وفيه إعلامان :

١- الإعلام الأول في شرفه وفضله .

٢- الإعلام الثاني ، في كون العلم ألد الأشياء وأنفعها ، وفيه تعليمان :

الأول ، في لذته .

والثاني ، في نفعه .

٣- الإعلام الثالث ، في دفع ما يتوهم من انضرار في العلم وسبب كونه مذموماً .

٤- الإعلام الرابع ، في مراتب العلوم في التعليم .

ب- الباب الثاني ، في منشأ العلوم والكتب ، وفيه فصول :

(أ) الفصل الأول في سببها . وفيه إفتهايات :

١- الإفتهايات الأولى ، في أن العلم طبيعي نلبيشر وأنه محتاج إليه .

٢- الإفتهايات الثانية ، في أن العلم والكتابة من لوازم التمدن .

٣- الإفتهايات الثالثة ، في أوائل ما ظهر من العلم والكتب .

(ب) الفصل الثاني ، في منشأ إنزال الكتب واختلاف الناس وانقسامهم . وفيه إفتهايات :

١- الإفتهايات الأولى ، في حكمة إنزال الكتب .

٢- الإفتهايات الثانية ، في أقسام الناس بحسب المذاهب والديانات .

٣- الإفتهايات الثالثة ، في أقسام الناس بحسب العلوم .

وفي بيان هذه الأمت تلويحات :

١- التلويح الأولى ، في أهل الهند .

٢- التلويح الثانية ، في الفرس .

٣- التلويح الثالثة ، في الكلدانيين .

٤- التلويح الرابعة ، في أهل اليونان .

٥- التلويح الخامسة ، في الروم .

٦- التلويح السادسة ، في أهل مصر .

٧- التلويح السابعة ، في العبرانيين .

٨- التلويح الثامنة ، في العرب .

ج- الفصل الثالث ، في أهل الإسلام وعلومهم . والإشارات :

١- الإشارة الأولى ، في صدر الإسلام .

٢- الإشارة الثانية ، في الاحتياج إلى التدوين .

٣- الإشارة الثالثة ، في أول من صنف في الإسلام .

(ج) الباب الثالث ، في المؤلفين والمؤلفات ، وفيه ترشيحات .

١- الترشيح الأول ، في أقسام التدوين وأصناف المدونات .

٢- الترشيح الثاني ، في الشرح وبيان الحاجة إليه .

٣- الترشيح الثالث ، في أقسام المصنفين وأحوالهم .

د- الباب الرابع ، في فوائد مثورة من أبواب العلم ،
وفيه مناظر وفتوحات .

١- المنظر الأول ، في العلوم الإسلامية .

٢- المنظر الثاني ، في أن حملة العلم في الإسلام
أكثرهم العجم .

٣- المنظر الثالث ، في أن العلم من جملة الصنائع
لكنه أشرفها .

٤- المنظر الرابع ، في أن الرحلة في الطلب مفيدة

٥- المنظر الخامس ، في موانع العلوم وعوائقها .
وفيه فتوحات (وقد عد منها تسعة ، وهي أشبه
بالتوجيهات) .

٦- المنظر السادس ، في أن الحفظ غير الملكة
العلمية .

٧- المنظر السابع ، في شرائطه تحصيل العلم
وأسيابه . وفيه فتوحات (وعدها منها اثني عشر) .

٨- المنظر الثامن ، في شروط الإفادة ونشر العلم
وفيه فتوحات (عدها منها ثلاثة) .

٩- المنظر التاسع ، فيما ينبغى أن يكون عليه أهل
العلم .

١٠- المنظر العاشر ، في التعلم . وفيه فتوحات
(عدها منها ستة) .

ه- الباب الخامس ، في لواحق المقدمة من الفوائد ،
وفيه مطالب :

١- مطلب لزوم العلوم العربية .

٢- مطلب علوم اللسان العربي .

٣- مطلب الأدبيات .

٤- مطلب إنه لا تنفق الإجابة في فني النظم والنثر
إلا للأقل .

٥- مطلب تعيين العلم الذي هو فرض عين على
كل مكلف .

٦- مطلب أسماء العلوم .

٧- مطلب عدم تعيين الموضوع في بعض العلوم .

وبعد هذا خاتمة قصيرة في الكلام على الغرض من
وضع هذا الكتاب ، ونحن نسوقها بتمامها :

واعلم أن الغرض من وضع هذا الكتاب أن الإنسان
لما كان محتاجاً إلى تكميل نفسه البشرية ، والتكامل
لا يتم إلا بالعلم بحقائق الأشياء . وبالعلم بكتاب الله وسنة
رسوله . وجب عليه تعلم تلك العلوم وما هو كالوسيلة
إليها . ولزمه أولاً العلم بأنواع العلوم ليتبين منها هذا
الغرض . ثم العلم بأصناف الكتب في نفسها ومرتبته ليكون
على بصيرة من أمره ، ويقايس بين العلوم والكتب فيعلم
أفضلها وأوثقها ، ويعلم حال العالم بها ، وحال من يدعى
علماً من العلوم ، ويكشف دعواه بأنه هل يخبر خبراً
تفصيلاً عن موضوع ذلك العلم وغايته ومرتبته فيحسن
الظن به فيما ادعاه ، ويعلم حال المصنفات أيضاً ومراتبها
وجلاله قدرها والتفاوت فيما بينها وكثرتها . وفيه إرشاد
إلى تحصيلها وتعريف له بما يعتمد عليها ، وتحذيره
مما يخاف من الاعتراض به ، ويعلم حال المؤلفين
ووفياتهم وأعضارهم ولو لإجمالاً .

فلا يقصر بالعالى في الجلالة عن درجته ، ولا يرفع
غيره عن مرتبته . ويستفاد منه تشويق النفوس الزكية
إلى الكمالات الإنسانية ، وتحريكها إلى حسن الاقتداء ،
والاقتفاء بامرار النظر إلى آثار الأولين والآخرين
والفكر في أخبارهم .

ولا يخفى أن الطباع جبلت على مشاهدة الآثار ،
وتلقى الأخبار ، سيما الجديدة منها ، فلا تمل حينئذ عين
من نظر وأذن من خبر .

وبعد هذا ممضى حاجي خليفة في عرض الكتب
مرتبة على حروف الهجاء ، على نحو ما أشار في مقدمته
التي سقتها لك . وإذاهو يبلغ بها ١٤٥٠١ كتاباً ، وإذاهو
يقول بعد هذا في ختام كتابه : « قد انتهى القول بنا فيما

٤- جام كيني نما : مختصر فارسي ، في خلاصة الحكمة ، للقاضي مير حسين الميبدى .

٥- جامع الآثار في مولد المختار : للحافظ شمس الدين محمد بن ناصر الدين الدمشقي ، المتوفى سنة ٨٤٢ هـ اثنتين وأربعين وثمانمائة . وهو ثلاث مجلدات . أوله : الحمد لله الذي أبدى محمداً صلى الله عليه وسلم أزكى العالمين . . . الخ .

٦- جامع الأحكام في معرفة الحلال والحرام : للشيخ محيي الدين محمد بن علي الخاتمي الطائي ، الشهير بابن عربي . المتوفى سنة ٦٣٨ ثمان وثلاثين وثمانمائة . وهو على أبواب ، كلها في الأحاديث المسندة .

٧- جامع أحكام القرآن ، والمبين لما تضمن من السنة وآى الفرقان ، للشيخ الإمام أبى عبدالله محمد بن أحمد ابن أبى بكر بن فرح الأنصارى الخزرى القرطبي المالكي ، المتوفى سنة ٦٦٨ ثمان وستين وثمانمائة (٦٧١ لإحدى وسبعين وثمانمائة) . وهو كتاب كبير مشهور بتفسير القرطبي في مجلدات . أوله : الحمد لله المبتدى محمد نفسه قبل أن يحمده حامد . . . الخ .

٨- ومختصره لسراج الدين عمر بن علي بن الملقن الشافعي . المتوفى سنة ٨٠٤ - أربع وثمانمائة . وقد التبس الأصل على المولى أبى الخير صاحب موضوعات العلوم فنسبه لمى محمد بن عمر بن يوسف الأنصارى ، المتوفى سنة ٦٣١ - إحدى وثلاثين وثمانمائة .

٩- جامع الأدعية من الحضرة النبوية : لعبدالجميل بن محمود الصافي . وهو كتاب فارسي على مقدمة وسبعة عشر باباً وخاتمة . المقدمة في فضل الدعاء وآدابه وأوقاته ومكان الإجابة والاسم الأعظم . والخاتمة في فضائل القرآن وأوقات القراءة والصلاة على النبي صلى الله عليه تعالى وسلم .

١٠- جامع الأدوية والأغذية المفردة : وهو المشهور بمفردات ابن البيطار . يأتي في الميم .

قررناه ، وانتجزنا الغرض الذى انتحيناه ، واستوفى الشرط الذى شرطناه . مما أرجو أن يكون فيه في كل نوع من العلوم للطالب متنع . وفي كل باب منهج إلى بغيته ومنزع ، وقد سفرت فيه عن نكت وفوائد تستغرب وتستبدع ، وأوردت من النوادر ما لم يرد لها قبل في أكثر التصانيف شرح .

وهالك بعض صفحات من الكتاب :

باب الجيم

١- جابر نامه : تركى منظوم لمحمود بن عثمان ، الشهير بلامعى برسوى ، المتوفى سنة ٩٣٨ ثمان وثلاثين وتسعمائة .

٢- جالب السرور وسالب الغرور ، في المحاضرات : لمحيى الدين محمد القرباغى المتوفى سنة ٩٤٢ اثنتين وأربعين وتسعمائة . مختصر على ثلاث وعشرين مقالة . ذكر فيه أن تأليف بعض الموالى . يعنى الروض لابن الخطيب قاسم ، كثير الشوارد ، وأراد أن يرتبه الترتيب اللائق . وضم إليه نبذاً من اللطائف الأدبية من التفاسير وشروح المفتاح وما رآه في ظهر الكتب من الأشعار والمزل ، وما أخذه من أفواه الرجال . ولذلك اشهر بروضة القرباغى . ألفه وهو مدرس بمدرسة أزنيق . ثم اختصره محمود بن محمد وسماه لطائف الإشارات . أوله : حمداً أولاً وآخرآ ، للأول والآخر . . . الخ . وترتيبه على ترتيب الأصل ، لكنه لم يصرح به مصنفه .

٣- جام وجم : فارسي . منظوم للشيخ أوحدي الأصفهاني المتوفى سنة ٧٣٨ ثمان وثلاثين وسبعمائة . وهو نظير الخديقة مشتمل على لطائف شعرية ومعارف صوفية . ووزنه على مزاحفات البحر الخفيف . فرغ منه سنة ٧٣٣ ثلاث وثلاثين وسبعمائة . أوله :

قل هو الا لامري قد قال

من له الحمد دائماً متوال

١١- جامع الأذكار ، لابن المنذر .

١٢- جامع الأسرار وتراكيب الأنوار : في الأكسير ،
المؤيد الدين حسين بن علي الأصفهاني . المعروف
بالطغراني الوزير . المتوفى سنة ٥١٥ خمس عشرة
وخمسةائة . وهو مختصر . أوله : الحمد لله ذي الآلاء
... الخ . رد فيه على منكري الصنعة وأثبتها .

١٣- جامع الأسرار في التفسير : للشيخ عبدالحسن بن
سليمان الكوراني ، المدرس بروضة الرسول صلى الله
تعالى عليه وسلم في هذا القرن . أوله : الحمد لله الذي
كان ولم يكن معه شيء من الأكوان .. الخ . ذكر فيه
أنه صنفه تفسيراً جامعاً للظهر والبطن . إجابة لسؤال
بعض إخواته . فكتب إلى سورة الأعراف وأهداه إلى
السلطان مراد الرابع .

١٤- جامع الأسرار في شرح المنار . يأتي في الميم .

١٥- الجامع الأصغر في الفروع ، للشيخ الإمام
الزاهد محمد بن الوليد السمرقندي الحنفي .

١٦- جامع الأصول لأحاديث الرسول . لأبي السعادات

مبارك بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري الشافعي
المتوفى سنة ٦٠٦ ست وستائة . أوله : الحمد لله الذي
أوضح لمعالم الإسلام سيلاً ... الخ . ذكر أن مبنى
هذا الكتاب على ثلاثة أركان : الأول في الباري .
الثاني في المقاصد ، الثالث في الخواتيم . وأورد في
الأول مقدمة وأربعة فصول . وذكر في المقدمة أن
علوم الشريعة تنقسم إلى فرض ونقل : والفرض إلى
فرض عين وفرض كفاية . وأن من أصول فروع
الكفايات علم أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام
وآثار أصحابه التي هي ثمانية أدلة الأحكام . وله أصول
وأحكام وقواعد واصطلاحات ذكرها العلماء يحتاج
طالبها إلى معرفتها ، كالعلم بالرجال وأساميهم وأنسبهم
وأعمارهم ووقت وفاتهم . والعلم بصفات الرواة
وشرائطهم التي يجوز معها قبول روايتهم ، والعلم

بمسند الرواة وكيفية أخذهم الحديث ، وتقسيم طرقه ،
والعلم بلفظ الرواة وإيرادهم ما سمعوه . وذكر مراتبه ،
والعلم بجواز نقل الحديث بالمعنى ورواية بعضه والزيادة
فيه والإضافة إليه ما ليس منه ، والعلم بالمسند وشرائطه
والعالي منه والنازل ، والعلم بالمرسل وانقسامه إلى
المتقطع والموقوف والمعضل ، والعلم بالجرح والتعديل ،
وبيان طبقات المجروحين والعلم بأقسام الصحيح والكذب
والغريب والحسن ، والعلم بأخبار التواتر والآحاد والناسخ
والمسوخ وغير ذلك . فمن أتقنها أتى دار هذا العلم من
بإيها .

وذكر في الفصل الأول انتشار علم الحديث ومبدأ
جمعها وتأليفه .

وفي الفصل الثاني اختلاف أغراض الناس ،
ومقاصدهم في تصنيف الحديث .

وفي الفصل الثالث اقتداء المتأخرين بالسابقين
وسبب اختصار كتبهم وتأليفها .

وفي الفصل الرابع خلاصة الغرض من جمع هذا
الكتاب . قال : لما وقفت على الكتب ورأيت كتاب
رزين هو أكبرها وأهمها حيث حوى الكتب الستة التي
هي أم كتب الحديث وأشهرها فأحببت أن أشغل بهذا
الكتاب الجامع ، فلما تابعته وجدته قد أودع أحاديث
في أبواب غير تلك الأبواب أولى بها . وكرر فيه
أحاديث كثيرة . وترك أكثر منها . فجمعت بين
كتابه وبين ما لم يذكره من الأصول الستة . ورأيت
في كتابه أحاديث لم أجدتها في الأصول لاختلاف
النسخ والطرق . وأنه قد اعتمد في ترتيب كتابه على
أبواب البخاري ، فلما جئني نفسي أن أهدب كتابه
وأرتب أبوابه وأضيف إليه ما أستقطه من الأصول
وأتابعه شرح ما في الأحاديث من الغريب والإعراب
والمعنى ، فشرعت فحذفت الأسانيد ولم أثبت إلا اسم
الصحابي الذي روى الحديث إن كان خيراً ، أو اسم

من يرويه عن الصحابي إن كان أثراً ، وأفردت باباً في آخر الكتاب يتضمن أسماء المذكورين في جميع الكتاب على الحروف .

وأما متون الحديث فلم أثبت فيها إلا ما كان حديثاً أو أثراً ، وما كان من أقوال التابعين والأئمة فلم أذكره إلا نادراً . وذكر رزين في كتابه فقه مالك . ورجحت اختيار الأبواب على المسانيد ، وتبعت الأبواب على المعاني ، فكل حديث انفرد لمعنى أثبته في بابه ، فان اشتمل على أكثر ما أورده في آخر الكتاب في كتاب سميته : كتاب الواحق .

ثم إنى عمدت إلى كل كتاب من الكتب السماوية في جميع هذا الكتاب وفصلته إلى أبواب وفصول لاختلاف معنى الأحاديث . ولما كثر عدد الكتب جعلتها مرتبة على الحروف ، فأودعت كتاب الإيمان وكتاب الإيلاء في الألف . ثم عمدت إلى آخر كل حرف فذكرت فيه فصلاً يستدل به على مواضع الأبواب من الكتاب . ورأيت أن أثبت أسماء رواة كل حديث أو أثر على هامش الكتاب حذاء أول الحديث . ورقمت على اسم كل راو علامة من أخرج ذلك الحديث من أصحاب الكتب الستة . وأما الغريب فذكرته في آخر كل حرف على ترتيب الكتب وذكرت الكلمات التي في المتون المحتاجة إلى الشرح بصورتها على هامش الكتاب وشرحها حذاءها . انتهى ملخصاً .

ولهذا الكتاب العظيم مختصرات منها :

أ - مختصر أبي جعفر محمد المروزي الأسترابادي . وهو على النسق الذي وضع الكتاب عليه . أتمه في ذي القعدة سنة ٦٨٢ - اثنتين وثمانين وسبعمائة . وهو ابن تسع وستين سنة .

ب - ومختصر شرف الدين هبة الله بن عبدالرحيم بن البارزي الحموي الشافعي المتوفى سنة ٧٣٨ ثمان وثلاثين وسبعمائة . جرده عما زاده على الأصول من شرح

الغريب والإعراب والتكرار . وسماه تجريد الأصول ، أوله : الحمد لله رب العالمين . . . الخ . ذكر فيه أن المتقدمين لما اشتغلوا بتصحيح الحديث ، وهو الأهم . لم يأت تأليفهم على أكمل الأوضاع فجاء الخلف الصالح فأظهروا تلك الفضيلة إما بإبداع ترتيب أو بزيادة تهذيب ، منهم الشيخ ابن الأثير . نظري كتاب رزين واختار له وضعاً أجاد فيه ، لكن كان قصور همم الناس داعياً إلى الإعراض فجرده .

ج - ومختصر الشيخ صلاح الدين خليل بن كيكليدي العلائي الدمشقي ثم القدسي . المتوفى سنة ٧٦١ - إحدى وستين وسبعمائة ، واشتهر بهذيب الأصول .

د - ومختصر الشيخ عبدالرحمن بن علي ، الشهير بابن الديبع الشيباني الهمي ، المتوفى سنة خمسين وتسعمائة (٩٤٤ - أربع وأربعين وتسعمائة) تقريباً . وهو أحسن المختصرات . سماه : تيسير الوصول إلى جامع الأصول . أوله : الحمد لله الذي يسر الوصول . . . الخ .

هـ - وللشيخ مجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب ؛ الفيروزاباري المتوفى سنة ٨١٧ سبع عشرة وثمانمائة زوائد عليه سماه : تسهيل طريق الوصول إلى الأحاديث الزائدة على جامع الأصول . ألفه للناصر بن الأشرف صاحب اليمن .

و - وفي عريبه كتاب لمحج الدين أحمد بن عبدالله الطبري المتوفى سنة أربع وتسعين وسبعمائة .

ز - ومختصر الشيخ أحمد بن رزق الله الأنصاري الحنفي .

* * *

وأنت ترى من هذا العرض أن المؤلف قد استقصى ما وسعه الاستقصاء ، غير أن مهمة كتلك التي اضطلع بها حاجي خليفة وحده لا يسلم صاحبها من بعض الزلل ، فقد تجد في الكتاب أخطاء في تواريخ الوفيات ، كما قد تجد فيه نسبة كتاب إلى غير صاحبه . غير أن هذا

القليل من سهو أو خطأ لا يطعن في قيمة الكتاب ولا يحط من قدره .

وبعد نحو من مائة عام من وفاة حاجي خليفة عني «عربه جى باشا إبراهيم بن علي» (١١٩٠ هـ) باستدراك ما فات حاجي خليفة من وفيات ، كما ضم إلى الكتاب جملة من الزيادات .

وفيما بين سنتي ١٢٥١ هـ و ١٢٧٥ هـ عني المستشرق فلوجل بنشر الكتاب باللاتينية إلى جانب اللغة العربية ، واعتمد في نشره على تصويبات عربه جى باشا .

وقبل أن تتم صدور طبعة فلوجل التي طبعها في ليزج صدرت طبعة مصرية سنة ١٢٧٣ هـ .

وفي سنة ١٣١١ هـ صدرت طبعة القسطنطينية ، صورة من الطبعة المصرية في الأكثر .

وتمتاز طبعة فلوجل بأن معها مجلداً هو المجلد السابع الذي يضم فهرساً بالأفرنجية لأسماء المؤلفين كما يضم قوائم المكتبات التي كانت موجودة في عصره بدمشق والقاهرة وحلب والآستانة وروودس .

وبآخر الجزء السادس من طبعة فلوجل ذيل يسمى « اثارنو » تأليف أحمد طاهر الشهير بجنيف زاده . وهذا الذيل يضم مؤلفات عربية وفارسية وتركية ليست في كشف الظنون . وبعد هذا فهرس للكتب التي في المغرب ثم فهرس بمؤلفات جلال الدين السيوطي .

وكان أول من ذيل على كشف الظنون :

١ - محمد عزتي أفندي ، المعروف بوشنه زاده . المتوفى سنة ١٠٩٢ هـ . ولا يزال ذيله مسودة .

ثم ذيله من بعده :

٢ - عربه جيلر شيخني لإبراهيم أفندي . المتوفى سنة ١١٨٩ هـ .

٣ - أحمد طاهر ، المشهور بجنيف زاده . المتوفى سنة ١٢١٧ هـ . وبه نحو من ٥٠٠٠ كتاب . واسمه اثارنو ، وهو الذي ضمه فلوجل في المجلد السادس ، كما قلت قبل .

٤ - عارف حكمت . شيخ الإسلام ، المتوفى سنة ١٢٧٥ هـ . وقد انتهى في تذييله إلى حرف الجيم .

٥ - إسماعيل باشا البغدادي . المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ وذيله اسمه : إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون . وفيه نحو من ١٩٠٠٠ كتاب . والكتاب مطبوع في مجلدين .

ولإسماعيل باشا البغدادي كتاب : هداية العارفين جمع فيه أسماء المؤلفين . وهو مطبوع في مجلدين .

٦ - إسماعيل صائب سنجر . وله ذيل على الكشف

هذا هو كتاب « كشف الظنون » وهذه ذبوله ، وهي تنبئك بحاجتنا إلى تعرف تراثنا . كما تنبئك بنفع هذا اللون من التأليف والحاجة إليه . وحبذا لو التفتنا إلى هذا الماضي فجمعنا ما له كله من هذه المراجع المختلفة مع تحرير وتحقيق ، ثم وصلنا الجهد ومضيئنا على الطريق ، حتى نحفظ الأمة العربية تراثها على مر الأجيال فلا يشقى الخلف بما شقى به السلف .

وإن خير ما نحقق لنا هذا هو ذلك السجل الثقافي الموحد الذي أشرت إليه .

ممشو الإنسانية لوالف والدو امرسن

بعلم
الأستاذ على أرهم

وقد ولد إمرسن في ٢٥ مايو سنة ١٨٠٣ بمدينة بوسطن ، وأسرته إنجليزية الأصل ، ومن الأسر القديمة المحترمة المكانة ، وكان أبوه وليام إمرسن من رجال الدين البارزين في المدينة ، وكان أجداده واعظين ورجال دين ، وقد تاملت والدته بعد ميلاده بسنوات قلائل ، واحتملت أعباء تصريف شؤون الأسرة وعناء الأزمات الاقتصادية التي استهدفت لها الأسرة مما اضطرها إلى التزام أقصى حدود تدبير الأنفاق والمحافظة على كيان الأسرة ، وكانت تعينها وتشد من عزمها السيدة ماري إمرسن عمته التي كان يحبها ويحلمها ، وكان من مشجعيه العاطفين عليه عزرا ريلي قسيس كونيكرود ، وكانت مظاهر الفقر البادية في ملبسه وملابس إخوته تدعو لدايتهم في المدرسة إلى النظر إليهم من حائق ، ولكن عمته ماري حولت نقمة الفقر إلى نعمة تعين على حسن التنشئة الأخلاقية وإنماء القدرة على الجهاد ومغالبة الظروف القاسية ، والاستعلاء على ضرورات الحياة ، وقد التحق في الوقت المناسب بجامعة هارفارد ، ولم يكن مستواها حينذاك المستوى الرفيع الذي بلغته هذه الجامعة بعد ذلك العهد ، قال عنها أحد رجال التربية والتعليم من الإنجليز الذين زاروا الولايات المتحدة في هذه

رالف والدو إمرسن في طليعة كبار الكتاب الأمريكيين الذين وصلوا إلى ذروة المكانة الأدبية وظفروا بالشهرة العالمية في القرن التاسع عشر ، ولا تزال كتبه مرجعاً من مراجع الأدب اللباب ، والحكمة الصادقة ، والآراء السديدة ، والنظرات النافذة ، مع علو الأداء وطرافة الأسلوب ، ولم يضمن إمرسن آراءه ونظراته نسقاً فلسفياً متماسك المنطق محكم البناء ، وإنما صباها في فصول أدبية شائقة ، وكتب تغلب عليها الروح الشعرية والنزعة التأملية ، وليس هو عميقاً في تفكيره فحسب وإنما هو كذلك واسع الآفاق شديد العطف على مذاهب الفكر المختلفة ، عظيم التقدير لأفلاطون ، وعنده أن الفلسفة هي أفلاطون وأن أفلاطون هو الفلسفة ، وأن العقل بتجربداته أعظم من المادة ، وأن وحدة العقل أعظم من تعدد الحواس ، ولم يكن إمرسن من هؤلاء الكتاب الذين خفيت عبقريتهم حيناً من الزمن على معاصريهم حتى جاء أحد النقاد الموهوبين ودل على مكانته وكشف سر عبقريته ، فقد قدره معاصروه منذ مبتهل حياته الأدبية ، وهو يعد في العصر الحاضر من أساتذة الحكمة وأعلام الأدب الذين أثروا الثقافة الأمريكية ورفعوا مستواها .

الفترة « يتكلم الطلبة بها الفرنسية ويدرسون التاريخ واللغة الألمانية وأشياء أخرى أكثر مما يتلقاه الطلبة في إنجلترا ، ولكن بطريقة يعتمدها النقصان » .

وبعد أن أتم أمرسن تعليمه الجامعي أخذ يعد نفسه للاندماج في سلك رجال الدين ، وألقى مواعظ فيما بين سنة ١٨٢٦ و سنة ١٨٢٧ في أمكنة مختلفة ، وتم انتظامه في سلك رجال الدين بعد سنتين ، وعهد إليه في الإشراف على كنيسة الموحدين في بوستن ، وبالرغم من أن الطقوس في كنائس طائفة الموحدين تعد معتدلة بالقياس إلى كنائس الطوائف المسيحية الأخرى فإنها سرعان ما أخذت تثقل على إمرسن ، ووجد أنه لا يستطيع أن يقبل رأى الكنيسة في بعض الإجراءات المتبعة في الطقوس الدينية التي ترى الكنيسة ضرورة التزامها والعمل بموجبها ورأى أن فرط عناية الكنيسة بمظاهر العبادة الشكلية صارف للنفوس عن الاتجاه إلى لب الدين وإدراك جوهره الأصيل ، وأن الحياة الدينية الحقة هي الحياة الصالحة ، ومع شدة حرص المجتمع الديني على بقاءه وثقته به وتقديره لصفاء نفسه ونزاهة خلقه وتقدمه خير الأمثلة للواعظ الصالح ورجل الدين الحق إلا أنه استكثر عليه الامعان في هذا الاتجاه ، ووجد إمرسن نفسه مضطراً إلى تقديم استقالته ، وقبلت الاستقالة في سنة ١٨٣٢ ، واستمر بعد ذلك يلقي مواعظ من الحين إلى الحين لبعض الطوائف الدينية خلال ست سنوات ، وساورته بعض الشكوك في جانب من اتجاهاته الدينية في الوعظ ، فأني له إخلاصه متابعة الوعظ ، وصارح أصدقاءه بأن مجال نشاطه سيكون إلقاء المحاضرات لأن ذلك لا يفرض عليه آراء معينة ولا يقيد به بقيود خاصة ، وكانت طريقة إلقاء المحاضرات حينذاك كشافاً جديداً في الثقافة الأمريكية ، وقد أخذ عليها في بعض الأحيان تأثيرها بطريقة الوعظ التي كانت سائدة قبل ظهورها والاهتمام إليها ، وقد استطاع إمرسن بملكاته الأدبية وعبقريته الفكرية أن

يرتفع بالمحاضرات إلى مستوى رفيع لا يزال إلى اليوم مثلاً يضرب وقوة تتبع .

وفي مطلع السنة التي ترك فيها خدمة الكنيسة ببوسطن توفيت زوجته الشابة ، وقد احتمل هذه الصدمة صابراً متجلداً ، ولكنها نالت من صحته وأثرت في بنيته ، ففي ربيع سنة ١٨٣٣ اعزم السفر إلى أوروبا ، وكان يرى أن الإنسان من الحين إلى الحين في حاجة إلى لون من ألوان التغيير حتى لا تأسن موارده ولا تصدأ ملكاته ، وأن السفر بوصفه علاجاً للنفس دواء ينتق الأدوية ، على أنه كان في سفره معنياً بزيارة كبار الكتاب الأوربيين الذين قرأ لهم وتأثر بهم أكثر من عنايته بمشاهدة المتاحف والآثار ومعالم الحضارة ومشاهد الطبيعة الضخمة الرائعة ، ومن مآثور أقواله في هذا الصدد « لقد عكفت على قراءة مؤلفات هؤلاء الكتاب في غرفة مطالعتي وأنا في بيتي فكيف لا أسعى إلى لقائهم والتعرف عليهم وتقديم الشكر لهم ومبادلتهم الأفكار ومجاذبتهم الأحاديث » وكان يعد نفسه مديناً بوجه خاص للأدبيين الإنجليز الكبارين الشاعر كولردج وشاعر الطبيعة وردزورث ، وعنى بأمر كاتب آخر كان يكبره بثاني سنوات أثار اهتمامه واسترعت نظره الفصول التي كتبها في الأدب والنقد ببعض المجلات الإنجليزية الذائعة ، وهذا الكاتب هو توماس كارلايل وأسعده الحظ فظفر بلقاء الثلاثة ، وقد تحدث عن سفره وزيارته لبلاد الإنجليز ووصفه لطبائعهم وأخلاقهم وأحوالهم الاجتماعية والأدبية في كتاب أسماه « سمات إنجليزية » قال في أوله « في سنة ١٨٣٣ عند عودتي من رحلة قصيرة إلى صقلية وإيطاليا وفرنسا عبرت من بولون ، وهبطت لندن عند سلام البرج . . . وكنت مثل أكثر شبان ذلك العصر مديناً لرجال إدنبره ومجلة إدنبره - لجفرى وماكنتوش وهلام وسكوت وبليفير ودى كونسى ، وأوحى إلى اطلاعي المحدود الخاطف بالرغبة في رؤية وجوه ثلاثة أو أربعة من الكتاب وهم كولردج وور دزورث

ولاندور ودى مونسى وآخر الكتاب الذين أسهموا في المحلات الموقوفة على النقد وأقوامهم وهو كارلايل ، وأخاني لو كنت بحثت الأسباب التي حملتني على زيارة أوروبا حينما كنت مريضاً وأشير على بالسفر لوجدت أن جاذبية هؤلاء الأشخاص كان لها المكان الأول، ولو كان جيتي لا يزال حياً فربما كنت قصدت إلى زيارة ألمانيا كذلك ، ومخلاف هؤلاء الذين ذكرتهم (وكان سكوت حينذاك قد توفي) لم يكن بين الأحياء في إنجلترا من أعنى برؤيته اللهم إلا دوق ولنجتون الذي رأيته بعد ذلك في دير وستمنستر في جنازة ولرفورس ، وقد وصف لنا في هذا الكتاب زيارته لكولردج وما دار بينهما من أحاديث ، وزيارته لتوماس كارلايل وزيارته لوردزورث ، وحينما زار وردزورث كان ضمن الأسئلة التي وجهها لمرسون إليه قوله « هل قرأت الفصول الانتقادية والمترجمات التي كتبها كارلايل ؟ » فأجابه وردزورث إجابة عجيبة ترينا أن المعاصرين قد يتجاوزون الصواب في تقدير بعضهم لبعض ، فقد أجاب وردزورث على سؤال لمرسن قائلا « إنى أخاله في بعض الأحيان مجنوناً » ثم حمل حملة شعواء على رواية وليام مايستر التي تعد من بدائع الشاعر الألماني الكبير جيتي ، وقال إنه لم يستطع إتمام قراءة الجزء الأول منها وإنه بلغ به الضيق بالكتاب والنفور منه إلى حد أن ألقى به على أرضية حجرة مطالعته ، ولما استعاذ لمرسن من ذلك وذكر له بعض مزايا الكتاب وعده وردزورث بأنه سيعيد قراءته مرة أخرى ، وقال له عن كارلايل « إن أسلوبه غامض وإنه لا يخلو من ذكاء وعمق ولكنه يتحدثى مشاعر كل إنسان » ، وأسمعه وردزورث بعد ذلك بعض الأشعار التي نظمها أخيراً ، وهذا الكتاب في مجموعه يعد إلى الآن من خير الكتب التي ألفت في وصف حياة إحدى الأمم من جوانبها المختلفة ، ولا يزال إلى اليوم مرجعاً هاماً في تعرف طبائع الإنجليز وأحوالهم الثقافية على

الأقل في خلال القرن التاسع عشر ، وقد قرأت بعد كتاب لمرسن ما كتبه عن الإنجليز بعض المؤرخين والكتاب الاجتماعيين مثل الكاتب المؤرخ ج. ل. رينيه وكوهين بورتهام والقس إنج فلم أجد في كتبهم على حدائثها ما يغني عن قراءة كتاب لمرسن ، والانطباعات التي سجلها في هذا الكتاب انطباعات شاعر فيلسوف ومؤرخ فنان وناقده موهوب ، وقد تركت زيارته لكارلايل أثراً قوياً في نفسه ، وقد أشار إلى ذلك في قوله « في أثناء عودتي إلى بلادى تذكرت وأنا في البحر مسروراً حالة الفيلسوف الذي يعيش في عزلة راقنتي يبحث عن رؤى موفورة النصيب من القداسة إلى أقصى حد في ذلك المتأى الصارم المبارك » .

وقد خلف هو كذلك في نفس كارلايل أبقى المؤثرات وأقواها ، وتأكدت أواصر الصداقة بينهما ، وتبادلا الرسائل حتى فرق بينهما الموت ، وتعد هذه الصداقة الطويلة المدى من الصداقات النادرة في التاريخ الأدبي ، وبعد زيارته لكارلايل بأسبوع واحد كتب من رسالة إلى أحد أصدقائه « لقد وجدته من أكثر الناس بساطة وصراحة ، وتم التعارف بيننا فور تلاقينا ، وطوبينا معاً أميالا مصعدين في التلال ، وتحدثنا في شتى الموضوعات الهامة التي تعيننا ، ومتعة لقاء رجل هي في أنه يتحدث في صراحة وأنه يشعر بأنه غنى بنفسه ، وأنه يسمو على العيب والنقصان وذلك بالإعراض عن ادعاء علم ما لا يعلم ، ولا يدعى كارلايل أنه قد حل المشكلات العظيمة وراض جاحها ، وإنما يصرح بأنه يرقب الحلول التي تقدم لتلك المشكلات وهي تتابع في العالم . . ومقياس التفوق عنده عكس المقياس الذي ألفه الناس ، فسكوت وماكنتوش وجفرى وجيبون - وحتى بيكون نفسه - ليسوا من أبطاله ، بل هو لا يعجب بسقراط فخر العالم اليوناني ، وإنما الأبطال عنده هم برنز وصامويل جونسون وميرابو وكل من استجاب لوحى غريزته ولم يكتر من الحساب وليس في نيتي أن

أعرض موجزاً لأفكاره أو أعيد أحاديثه في هذه الرسالة .

وبعد أن مر على هذا اللقاء سنتان كتب كارلايل لى إمرسن ضمن رسالة « سنظل طويلاً نذكر يوم الأحد من ذلك الحريف الذى زرتنا فيه في كراجينبتك النائية الموحشة ، ولقد غادرتنا ، ولكنك لم تتركنا كما وجدتنا » ، وفى نوفمبر سنة ١٨٣٨ كتبت السيدة جين ولش - زوجة كارلايل - فى حاشية كتاب من زوجها لإمرسن تقول « إذا لم يكن هناك شيء يذكرنا بك فاننا لن ننسى ذلك الزائر الذى نزل علينا وكأنه هبط من السماء ، وكان اليوم الذى قضاه عندنا يوماً ساحراً جعلنى أذرف الدمع لأنه لم يكن سوى يوم واحد » .

وبعد مرور ثلاث عشرة سنة على هذه الزيارة كتب كارلايل لى إمرسن يقول « آه يا صديقى أى حقيقة عجيبة خيالية علمنا هذا الضخم الهائل وحياتنا ! أتذكر كراجينبتك والأمسية الهادئة التى قضيناها بها ؟ إن الدموع لتتدفق من عيني إذا كان هذا من عادتي ! ولكن هذا غير مجد » .

وكانت حياة إمرسن الخارجية خالية من الحوادث الهامة ، كانت حياة بسيطة هادئة بريئة من النزوات والتقلبات خالية من العواصف والأعاصير والأزمات التى تترك فى النفس ندوباً وعمقاً ، وفى سنة ١٨٣٤ استقر به المقام فى مدينة كونكورد القديمة موطن أجداده ، وقد وصفها لنا أحد زوارها فى سنة ١٨٥٢ فقال « إنها بلدة خالية من الزخرف أقرب لى أن تكون قرية صغيرة ، وأكثر بيوتها من الخشب الأبيض الطلاء ، وأستارها من الطراز البندقى ، واللون الأخضر هو اللون السائد فى داخل المنازل ، وبها كنيسة مشيدتان بالخشب الأبيض ، وقد غرس بالبلدة بعض أشجار الدردار من النوع المهمل الفروع والأغصان وبعض

أشجار الجميز ، ولكن أغلب أشجار الغابة من شجر الصنوبر الأبيض والأصفر ، ويتدفق جدول صغير خلال الأرض التى أقيم عليها المنزل المتواضع الذى كان يسكنه إمرسن » .

ووصف زائر آخر من زوار إمرسن منزله فقال « يوحى المنظر الخارجى للمكان الهدوء القديم وراحة العهد الخالٍ وحسن الضيافة ، وفى داخل المنزل تبدو لوائح القدم بصورة أوضح ، فالصور القديمة تطل عليك من الحيطان ، وأثاث المنزل يذكرنا بالأجيال السالفة ، ولى يمينك وأنت سائر لى مكتبة إمرسن ترى حجرة واسعة مربعة بسيطة الأثاث ، ولكن ما بها من أشعة الشمس والصور يسبغ عليها بهجة ، والرفوف العادية الموازية للحيطان ملاء بالكتب ، وينقصها الكتب الأنيقة الغلاف والغالية التجليد ، ويبدو على كل مجلد فى المكتبة أنه قد مضى على استعماله زمن طويل ، وحجرة مطالعة السيد إمرسن حجرة هادئة فى الطابق العلوى من المنزل » .

ولم يعفه القدر من ضرباته الأليمة المألوفة ، فزوجته الأولى ماتت بعد زواجه بها بثلاث سنوات كانت سنوات سعيدة ، وفقد ابناً له صغيراً كان قرّة عينه ومسلّة نفسه ، ولكنه رزق غيره من البنين ، وكانت علاقاته العائلية على خير ما تكون العلاقات ، وقد أعجبت به صورة حياة كارلايل ورأى فيها المثل الأعلى لحياة الحكيم ، ولكنه اختار لنفسه أسلوب حياة أسعد وأحكم ، فلم يسرف فى مخالطة الناس ، ولم يمعن فى طلب العزلة ، وكان يهتم بأحوال بلدته ، ويعين أهلها بالآراء السليمة والنصائح القيمة فيما يعرض من الشؤون العملية وغير العملية ، وكان يقصد إليه العقلاء وغير العقلاء والشبان والشيب يلتمسون عنده النصيح ، ويستنرون بآرائه ووصاياه ، ويهتمون بحكمته ، وكان لا يرفض مقابلة أحد ، ويخاطب زواره على قدر

عقولهم ، وكان الكاتب الروائي الأمريكي المعروف هو ثورن جاره حيناً من الزمن فوصفه بقوله « كان من الخير أن تلقاه في ممشى الغابة ، وفي بعض الأحيان في الطريق الذي تقوم على جانبيه الأشجار تشع من محضره الأشعة العقلية الصافية كأنه قد اكتسى حلة زهراء متألقة وهو هادئ النفس سمح الطباع لا ادعاء فيه ولا خيلاء ، يلقي كل إنسان بالبشر والإيناس مهمل الوجه كأنك تعطيه أكثر مما تأخذ منه » .

وكان من أشهر جيرانه وأبرزهم المفكر الزاهد ثورو الذي عاش سنوات في كوخ بناه لنفسه على شاطئ غدير والدين ، وأولم يكتب هذا الرجل تجربته التي عاشها في أسلوب شائق جذاب لعهده الناس ملثات العقل ، وقد قدر إمرسن طرافة حياة هذا الرجل وساعد على إذاعة أدبه « وهو الذي عاش لا ينتمى إلى حرفة ولا يتخذ مهنة وعاش وحيداً لا يذهب إلى الكنيسة ويرفض أن يدفع الضريبة للدولة ولا يأكل اللحم ولا يشرب النبيذ ولا يعرف الطباقي ، وليس له نزوات يقاومها ولا إغراءات يحاول السيطرة عليها ولا شهوات ولا أهواء ورفض كل ما وجه إليه من دعوات ، وآثر صحبة الهنود الطيبين على معاشره المثقفين ثقافة عالية وصرح بأنه يؤثر الذهاب إلى أوريغون على الذهاب إلى لندن » .

وكان إمرسن يرى أن الدنيا تتسع للطرز المختلفة من الناس ، وأن لهذا الرجل الشاذ مكانه في ضروب البشر المختلفة المشارب والسمات النفسية ، وعند إمرسن أن اعتزال الناس خطة غير عملية ، وأن الارتقاء في أحضان المجتمع كذلك مضيق للفرد ، وكان يحرك سفينته ببراعة بين هاتين الصخرتين :

وكان إمرسن واعظاً يؤثر في سامعيه تأثيراً بليغاً بهدوئه الوقور ونبذه أساليب الخطابة المصطنعة ، والإشارات المتكلفة وتحريه البساطة والاتجاه المباشر إلى

ما يقصده مع خلو حديثه خلواً تاماً من الجزم القاطع والمبالغة في التأكيد الواثق ، قال عنه لوبيل - أحد شعراء الولايات المتحدة وأدبائها ونقادها البارزين - « لقد سمعت بعض الخطباء العظاء والمحدثين المقتدرين المداره ولكن لم يؤثر أحد منهم في نفسي تأثيره ، لقد كان في صوته ما يبلغ من نفوسنا بليغاً لا نستطيع له دفعاً ولا نريد مقاومته ، ولو بحثت عن البلاغة في كتبه فرمما تخطئها ولا تعثر عليها ، ولكن في خلال ذلك تشعر بأنها أشعلت أفكارك جميعها » وكان هذا هو التأثير الذي تركه خطبه ومحاضراته أينما ذهب .

وفي سنة ١٨٣٨ ألقى محاضرة في مدرسة اللاهوت في هارفارد أثارت ضجة شديدة وجدلاً عنيفاً ، ولكنه ظل محتفظاً بهدوء نفسه واتزان طباعه وكتب إلى أحد أصدقائه يقول له : « ليس هناك طالب علم أقل مني رغبة في الجدل أو أضعف مني قدرة عليه ، إني لا أستطيع أن أقدم حساباً عن نفسي إذا تحداني أحد ، وأجد متعة في أن أقول ما أفكر فيه ولكن إذا سألتني كيف أجترئ على ذلك أو لماذا ذلك كذلك فاني أعجز عن الجواب » .

وفي السنة السابقة لذلك ألقى محاضرة عن « الأديب الأمريكي » أعجب بها كارلايل ، وكتب إليه ناصحاً له بأن لا يحفل بالمدح ولا يبالي بالذم والنقد ، ولم يكن إمرسن في الواقع محتاجاً إلى هذه النصيحة ، فقد كان مذهبه في الحياة أن يقول ما يعتقد سواء رضى عنه الناس أو لم يرضوا عنه .

وظهرت في سنة ١٨٤٠ مجلة ديال (المزولة) وقد عمل على إيجادها أعضاء نادي أنصار الفلسفة المتعالية - الترانسدتالية - وهم جماعة من الشبان المقبلين على دراسة الفلسفة النظرية في بوسطن ، وكانوا يعتقدون اجتماعات خمس مرات في السنة بمنزل أحد الأعضاء لبحث بعض المسائل التي يغلب عليها الطابع الديني من

وجهة نظر أكثر ميلاً إلى الحرية مما كان سائداً في تلك الأيام ، وقد تكون هذا النادي سنة ١٨٣٦ وحينما ظهرت المحلة في سنة ١٨٤٠ كان يصدر منها في السنة أربعة أعداد وقد ولى إمرسن الكتابة فيها منذ ظهورها وأشرف على تحريرها في السنوات الأخيرة من حياتها وقد جعل لهذه المحلة قيمة اشتراكه في تحريرها ، ولكن إذا استثنينا الفصول التي كان يكتبها إمرسن وبعض الفصول الأخرى القليلة التي ظهرت بها فان معظم ما كان ينشر بها لم يكن رفيع المستوى ولا كبير القيمة .

وفي سنة ١٨٤١ ظهرت المجموعة الأولى من فصول إمرسن ، وبعد ذلك بثلاث سنوات ظهرت المجموعة الثانية من فصوله ، وفي سنة ١٨٤٧ جمع الأشعار التي نظمها في ديوان ، وزار إنجلترا للمرة الثانية في السنة نفسها وألقى محاضراته عن « الرجال الممثلين » وجمعها وقدمها للطبع سنة ١٨٥٠ ويقال إن كتبه لم تلق الرواج المنتظر في بادئ الأمر ، ولكن الفصول التي ظهرت في سنة ١٨٦٠ بعنوان « فن الحياة » لقيت اقبالا غير مسبوق .

ونشبت الحرب الداخلية ، وكان إمرسن من المعارضين في توسيع نطاق العبودية وكان يميل إلى إلغائها إلغاء تاماً ، ولكنه مع ذلك لم ينضم عملياً إلى العاملين على الإلغاء ، ولكنه كان لا يتردد أن اتجاهه الدائم هو تأييد القوم الصالحين ، ولم تحل مبالغت المتعصبين بينه وبين إدراك ما في قضيتهم من عدالة وما في بواعثهم من سمو ونبالة قصد ، وقد سمت الحرب الداخلية بالأخلاق القومية ، وساعد ذلك على قبول رسالة إمرسن الروحية ، ومثله الأخلاقية ، ومنذ انتهاء الحرب الداخلية إلى حين وفاته في سنة ١٨٨٢ كان إمرسن ملحوظ المكانة مسموع الكلمة معترفاً من الجميع بفضل وعظيم تأثيره ، وقد ظل إلى النهاية يواصل القراءة والاطلاع والتفكير ، ويرسل الأحاديث ،

ويلقى المحاضرات حتى نهاية حياته ، وكانت أيامه الأخيرة صافية الجو خالية من السحب مثل أيامه الباكرة ، وأصاب ذاكرته القوية ضعف الشيخوخة ، فكان يذسى بعض الحوادث القريبة العهد ، ولكن ذكريات أصدقائه وأيامه الخوالي ظلت في نفسه واضحة قوية يتحدث عنها في حاسة ويصفها في وضوح ودقة ، وقد ظل محفوظاً برعاية أسرته المخلصة وعنايتها البالغة وحب جيرانه وعطفهم وتقديرهم حتى توفي يوم ٢٧ لابريل سنة ١٨٨٢ .

وأكثر مؤلفات إمرسن أعدت لتلقى خطاباً أو محاضرات ولكل خطيب أو محاضر أسلوبه الخاص في اجتذاب جمهوره والتأثير في مستمعيه وتختلف بطبيعة الحال طريقة الخطيب أو المتحدث الذي يسترعى الأسماع ويلفت الأنظار عن طريقة الكاتب الذي يحاول التأثير في قرائه ، وأسلوب إمرسن وإن كان ينقصه التماسك المنطقي ملائم لاتجاهه الخطائي ، ويبدو عليه طابع شخصيته وسماه تفكيره ، وأدبه يدل على سعة اطلاعه ، وتنوع ثقافته ، وقد كان أدبياً غزير المعرفة دائم الاطلاع والدراسة كما كان حكماً نافذ البصيرة ، قوى الحدس ، ويمتاز شعره بقوة الفكرة أكثر مما يمتاز بقوة العاطفة ، وشعره من ثمرات التأمل أكثر مما هو نتيجة للحساس والشعور .

وكتابه عن « الرجال الممثلين » يعد من خير كتبه ، وقد ألقاه محاضرات في سنة ١٨٤٥ ولم يقدمه للطبع إلا في سنة ١٨٥٠ ، وقد تحدث في المحاضرة الأولى عن « فوائد الرجال العظماء » واختار في المحاضرات التالية ستة من المشاهير عددهم ممثلي الإنسانية ، منهم الفيلسوف والمتصوف والمتشكك ورجل الأعمال والشاعر والكاتب ، وقد تمثلت هذه الاتجاهات في أفلاطون وسويدنبرج ومونتين وشيكسبير ونايلدون وجيتي ، وقد تناول إمرسن حياة هؤلاء الرجال

الممثلن الستة كاشفاً نواحي عظمتهم وامتيازهم ،
مشيداً بقدرتهم الفائقة التي جعلتهم بحق ممثلين للإنسانية
في المحالات المختلفة ، ولم يفته مع ذلك الإشارة إلى بعض
نواحي ضعفهم ، فهم ممثلون للإنسانية وليسوا آلهة
ولا أنبياء معصومين ، وجانب كبير من عظمتهم
مستمد من الإنسانية التي أجادوا تمثيلها ، وأفصحوا في
التعبير عما في نفسها . ويقول إمرسن في المحاضرة الأولى
عن فوائد الرجال العظام « من الطبيعي أن نؤمن بعظام
الرجال ، فاذا ظهر لنا أن رفقاء طفولتنا هم الأبطال
وأحوالهم الفاخرة فليس في ذلك ما يثير عجبنا ،
والأساطير جميعها تبدأ بأنصاف الآلهة في أحوال
سامية مؤاتية شعرية ، أي أن عبقريتهم سائدة غالبة ،
وفي الأساطير التي تدور حول جوتاما يروى أن أوائل
البشر أكلوا الأرض ووجدوها اللذيذة الطعم حلوة
المذاق ، ويبدو أن الطبيعة قد وجدت من أجل البارعين
وقوام العالم صدق الرجال الصالحين وهم الذين يجعلون
الأرض صالحة للسكن ، والذين يعيشون معهم يجدون
الحياة سارة ومثمرة ، والحياة لا تحلو ولا تحتل إلا
بإيماننا بمثل هذه الجماعة ، ونحن في الواقع أو في الخيال
والفكر نعمل على أن نعيش مع من هم أسمي منا ،
ونسعى أبناءنا وأرضنا بأسمائهم ، وتدخل أسماءهم
في صياغة الأفعال في لغتنا ، وأعمالهم وصورهم في
منازلنا ، وفي كل مناسبة من المناسبات نذكر نادرة من
نواديرهم ، والبحث عن العظيم حلم شبابنا ، وأهم
مشاغل كهولتنا ، ونحن نسافر إلى البلاد الأجنبية
لنشاهد أعماله ، ولنحظى بالنظر إليه إذا استطعنا ذلك .
ومعرفتنا أن في المدينة رجلاً اخترع السكة الحديدية
ترفع من قيمة جميع المواطنين بها . . . وديانتنا هي
حب هؤلاء الأنصار ولا كبار شأنهم » .

ولكن العظمة في رأى إمرسن ليست شيئاً قائماً بذاته
منفصلاً عن الإنسانية ، ويلزم أن يكون العظيم متصلاً
بنا وتلقى منه حياتنا ما يعدها بالبيان والتفسير ، ويقول

إمرسن في تأييد ذلك « والعظام قريبون منا ونعرفهم
حينما تقع أعيننا عليهم ، وهم لا يخبون ظننا » ،
ويستشهد إمرسن بقول نابليون « لا تحارب على الدوام
عدواً واحداً وإلا علمته كل ما تعرفه عن فن الحرب »
وكذلك نحن إذا أكثرنا من الحديث مع أى إنسان راجح
العقل قوى التفكير اكتسبنا منه معرفة طريقته في النظر
إلى الأشياء واستطعنا أن نستيق معرفة وجهة نظره في
أى أمر من الأمور العارضة .

ويشير إمرسن إلى موقف العظام في مختلف العصور
فيقول « ربطت الإنسانية مصيرها في جميع العصور
بأشخاص قلائل كانوا جديريين بأن يكونوا قادة أو
صانعي قوانين وشرائع ، وذلك بحكم الفكرة التي
يتمثلونها أو اتساع مدى تلقيهم ، فهم يعلموننا صفات
الطبيعة الأولى ، ويطلعوننا على تكوين الأشياء .
وما يعرفونه يعرفونه من أجلنا ، ومع كل عقل جديد
يتجلى سر جديد من أسرار الطبيعة ولا تطوى صفحات
الكتاب المقدس إلا بعد مولد آخر الرجال العظام وما في
الإنسانية من تقديس نختار هؤلاء لأسمى الأماكن ،
ونستشهد على ذلك التماثيل والصور والنصب التذكارية
التي تذكرنا بعبقريتهم في كل مدينة وكل قرية وكل
منزل وكل سفينة » .

فرنسا ، وأثنى على كل رجل من الكفافة الذين ينهضون بأعباء ووظائفهم سواء كانوا من قادة الفرق أو الوزراء أو أعضاء المجالس النيابية ، ومع العطاء تصبح أفكارنا وأنماط سلوكنا عظيمة ، ويكفى وجود رجل عاقل حكيم بين جماعة من الناس ليصبحوا جميعاً عقلاء حكماء ، فإن العدوى حينذاك سريعة ، والرجال العطاء «قطرة» تزيل من عيوننا غواشي الأنانية ، وتمكننا من أن نرى غيرنا من الناس وأعمالهم ، والعطاء بإخلاصهم للأفكار العامة ينقذون حياتنا من الأخطاء المحلية ، ويجنبوننا تلك الرتبة التي نتلقاها من المعاصرين لنا ، فهم الاستثناءات والخوارج على القاعدة التي نريدها .

على أن فرط تقديرنا للعظيم لا يخلو من خطر ، فقد تزلزل جاذبيته كيانه وتخرجنا من مستقرنا ، ولكن الذي يقينا من هذا الخطر هو إعجابنا بأبطال وعطاء آخرين يمثلون صفات جديدة وفضائل أخرى نتخذ من إعجابنا بمزايا غيرهم من الأبطال والعطاء ، ومن الخير أن نقتبس من كل لون من ألوان العظمة ، وأن نتخير من صفات البطولة ، فإعجابنا بمزايا رجل من طراز جورج واشنطن يلطف ويطامن فرط إعجابنا بعظيم من طراز فولتير ، والموازنة بين العظم ونقيضه في لون عظمته تجعل أحكامنا مترنة .

ويوجه إمرسن نظرنا إلى مسألة جديرة بالملاحظة وقد سبقه في الإشارة إليها مكياقل في كتاب الأمير ، وهي أن أبطال الساعة عظمتهم نسبية ، وسر نجاحهم صفة فيهم كان العصر في حاجة ماسة إليها ، وبعض الساسة الذين نجحوا في عصر من عصور التاريخ لتوفر صفة فيهم لازمة للعصر لم يكن من الميسور نجاحهم في عصر آخر ليس في حاجة إلى توفر تلك الصفة ، بل قد تكون الصفة التي تكفلت بنجاحهم في أحد العصور علة إخفاقهم في عصور أخرى ، ويقول إمرسن تأييداً

لذلك « إن الأيام الأخرى تستلزم صفات أخرى » ، ويمكن أن نستخلص من ذلك أن جانباً من نجاح الرجل العظيم متوقف على أحوال عصره ، ويدعم إمرسن هذا الرأي بقوله « سل الرجل العظيم هل هناك ما هو أعظم منه ، إن رفقته عطاء وليسوا أقل منه عظمة بل هم أكثر عظمة منه لأن المجتمع لا يستطيع أن يرى ذلك ، والطبيعة لا ترسل رجلاً عظيماً إلى هذا الكوكب دون أن تنفي هذا السر إلى روح أخرى » ويمكن أن نتبين من ذلك الفرق بين فكرة العظمة والبطولة عند إمرسن وفكرة العظمة والبطولة عند كارلايل ، فتاريخ العالم الحقيقي في رأي كارلايل هو سير أبطال التاريخ وعظائمه ، ولا يقر إمرسن هذه الفكرة ، وقد وجد أن خير رد على فكرة كارلايل التي بسطها في محاضراته المشهورة عن الأبطال وعبادة البطولة هو أن يتناول الموضوع من زاوية أخرى في محاضراته ، ويوضح أن العطاء والأبطال ممثلون للإنسانية ، وأن الأمم والجماعات تهيئ المحال لظهور العظيم ، وتمده بأسباب النجاح والتوفيق ، ولكل عظيم شيعته من الحواريين الذين يستجيبون لدعوته ، ويعينونه على تبليغ رسالته ، ويرون فيه خير معبر عما في نفوسهم ، وأقدر نائب يستريحون إليه في النيابة عنهم ، فمحاضرات إمرسن عن « الرجال الممثلين » في الراقع من قبيل النقد الصامت البناء لمحاضرات صديقه العظيم وضريبه في الفحولة والعبقرية توماس كارلايل ، وهي وجهة نظر تختلف بطبيعة الحال عن وجهة نظر نقاد التاريخ الماركسيين الذين ينتقصون من قيمة العامل الشخصي والزعة البطولية في الحركة التاريخية ، لأن الدوافع الاقتصادية والعوامل المادية لها في رأيهم المكان الأول في سير التاريخ وتطورات وأحداثه وانبلاجاته .

ويقول إمرسن في دعم وجهة نظره « إن عبقرية الإنسانية هي الموضوع الحقيقي المكتوبة سيرته في حولياتنا ، وعلينا أن نستخلص الكثير ونملاً الثغرات في

سجل التاريخ : : وغبقرية الإنسانية هي وجهة النظر الصحيحة في التاريخ ، والصفات تبقى الرجال الذين أظهروا هذه الصفات وتفاوتت أنصبتهم منها يذهبون ، ولكن الصفات نفسها تبقى مرتسمة على جبين آخر : : و ستمسك عن طلب الكمال في الرجال ، ويكفيها أن تقع بصفتهم الاجتماعية والنيابية ، وقد وجد الرجال العظاء ليكونوا مدرجة لظهور رجال أعظم منهم ، وعلى الإنسان أن يكبح جماح الفوضى ، وأن يبذر في كل جانب خلال حياته بذور العلم والغناء حتى يصبح الجو والغلال والحيوان والإنسان أرق حاشية وأكثر اعتدالا ، وحتى تتضاعف جرائم الحب والخير والنفع » .

وينتقل إمرسن في المحاضرة الثانية إلى الحديث عن أفلاطون الفيلسوف اليوناني الذي يعجب به اعجاباً شديداً ، ويضعه في الرعييل الأول بين مفكرى العالم العظاء وخير نواب الإنسانية ، وهو يراه مفكراً لا نظير له في كثرة جوانبه وتنوع ملكاته ومواهبه ، ومن أفلاطون قد انبثق كل ما يدور حوله التفكير الفلسفى ، وعظاء المفكرين مدينون جميعهم لأفلاطون ، ويضرب إمرسن لذلك مثلاً رابليه وإراسماس وبرونو ولوك وروسو والفيرى وكولردج وغيرهم ، وأفلاطون هو مفخرة الإنسانية وشينها في الوقت نفسه ، شينها لأنه لا السكسون ولا الرومان قد استطاعوا أن يضيفوا جديداً إلى ما تركه أفلاطون ، ولم يكن له زوجة ولا ولد وكل مفكرى العالم المتحضر عقبه وذريته ، وقد تأثروا بتفكيره وطبعوا بطابع عقله ، والفلسفة المسيحية على اختلاف طوائفها والفلسفة على تعدد مذاهبها قد أفادتنا منه ، وقد تجاوزت إنسانيته الحدود والأسداد حتى أصبح أستاذاً للجميع :

ولكن إمرسن مع ذلك يظل مخلصاً لفكرته عن نيابة العظاء ، فأفلاطون مثل سائر العظاء قد استوعب معارف عصره ، وتغذى بأدابه وفنونه وعلومه ، ومن

ثم رماه معاصروه بالسرقة وأهموه بالانتحال ، ولكن المخترع المحدد يعرف كيف يستعير ، والمجتمع يسره أن ينسى العمال الذين ساعدوا على إقامة هذا الصرح ، وتحتفظ له بعرفان الجميل كاملاً ، ويقول إمرسن « حينما نمتدح أفلاطون يبدو أننا نمتدح ما نقله من صولون وسوفرون وفيلولائوس ، وليكن ذلك كذلك ، فكل كتاب من الكتب مكون من شواهد واقتباسات ، وكل منزل من المنازل مقتبس من الغابات والمناجم والحاجر ، وكل إنسان إنما هو اقتباس من أجداده السالفين جميعهم ، وقد استوعب أفلاطون ما في عصره من المعرفة والعلم - فيلولائوس ، وتيميه وبارمينيلز وغيرهم ، ثم أستاذه سقراط ، ووجدانه لا يزال قادراً على استيعاب مادة أخرى - ولم يكن لذلك مثل في عصره ولا منذ عصره - فسافر إلى إيطاليا لكي يكتب ما عند بنثاجوراس ، وارتحل إلى مصر وربما ذهب إلى نواح أقصى في الشرق لكي يستورد العنصر الآخر الذى كان يتقص أوروبا إلى العقل الأوربي ، وهذا الاتساع يؤهله لأن يقف موقف الممثل للفلسفة » .

وحدثنا إمرسن عن حياة أفلاطون فيقول « ولد أفلاطون سنة ٤٣٠ قبل الميلاد قريباً من الوقت الذى مات فيه بركليز ، وكان في عصره ومدينته من أسرة نبيلة ، ويقال إنه كان في نشأته ميالا إلى الحرب ، ولكن حينما لقي سقراط وهو في العشرين من عمره اقتنع بسهولة بترك هذه الخطة وظل مدة عشر سنوات تلميذاً لسقراط حتى وفاته ، وذهب بعد ذلك إلى ميجارا ، وقبل دعوة ديون وديوانيزاس إلى بلاط صقلية ، وذهب إلى هناك ثلاث مرات . ثم سافر إلى إيطاليا وإلى مصر حيث مكث زمناً طويلاً والبعض يقول إنه قضى ثلاثة أعوام وآخرون يقولون أنه قضى ثلاثة عشر عاماً ، ويروى أنه ذهب أبعد من ذلك فزار بابل ولكن هذا غير مؤكد ، ثم عاد إلى أثينا وألقى

دروساً في الأكاديمية على الذين اجتذبهم إليه شهرته ،
ومات وهو يكتب في الواحدة بعد الثمان من عمره .
ويدهش إمرسن من فرط حداثة تفكير أفلاطون ،
وكل سمات التفكير الأوربي تلوح في كتاباته ، فكيف
صار أفلاطون أوروبا والفلسفة والأدب في الأغلب ؟
هذه هي المشكلة !

ويعلل إمرسن ذلك بأن أفلاطون كان رجلاً سليماً
مكيناً مخلصاً حر الفكر يجمع بين احترام المثل الأعلى
أو قوانين العقل ونظام الطبيعة ، ومزية أفلاطون هي أنه
جمع بين براعة أوروبا وتفوق آسيا ، ووفق بين
ما وراء الطبيعة والفلسفة الطبيعية عند أوروبا وديانة
آسيا ، ويستشهد في وصف جمال أسلوب أفلاطون
بالقول المأثور عن القدماء « لو هبط الإله جوبيتر
الأرض فإنه لن يتكلم إلا بأسلوب أفلاطون » .

واختار إمرسن العالم المتصوف السويدي سويدنبرج
يمثل الجانب الصوفي في الإنسانية ، وبدأ الحديث عنه
بقوله « أعز الرجال على وآثرهم في نفسي من بين
الرجال الأعلى ليسوا من الطبقة التي يسميها رجال
الاقتصاد المتجدين ، فليس في أيديهم شيء ، وهم
لم يزرعوا الغلال ولم يصنعوا الخبز ولم يقوموا بعمل
مستعمرة ولم يخترعوا نولا ، وفي تقدير بناء المدن
والداهبين إلى الأسواق من يبي الإنسان وحجم أن هناك
طبقة أسمى وهي الشعراء الذين يغذون الفكر والخيال
بالأفكار والصور التي ترتفع بالإنسان فوق عالم الغلال
والمال وتعزيهم عما في حياتهم اليومية من نقص وقصور
وما في العمل والتجارة من خسة وضعة » .

ويتحدث عن نشأة سويدنبرج وأنه كان طالب
علم منذ نشأته ، وقد تلقى تعليمه في أوبسالا وفي الثامنة
والعشرين من عمره عين مئماً في إدارة المناجم ، وقد
اختاره لها شارل الثاني عشر ملك السويد في ذلك العهد
وفي سنة ١٧١٦ غادر بلاده مدة أربع سنوات زار فيها

جامعات إنجلترا وهولنده وفرنسا وألمانيا ، وفي سنة
١٧٢١ قام بسياحة في أوروبا لكي يختبر المناجم وأعمال
سبك المعادن ، وشغل بعد ذلك بتأليف الكتب العلمية
وطبعها ، وأقبل كذلك على دراسة اللاهوت ، وفي سنة
١٧٤٣ وقد بلغ الرابعة بعد الخمسين من عمره بدأت
تتجلى نزعتة الصوفية وترك اهتمامه العلمية
والصناعية والهندسية ووقف حياته على المؤلفات الدينية
التي كان يقوم بطبعها على نفقته أو نفقة بعض الأمراء ،
وترك وظيفته ، ولكنه ظل يتقاضى مرتبه طوال حياته ،
وتوثقت العلاقات بينه وبين شارل الثاني عشر الذي كان
يستشيريه كثيراً ويقدره ، وقد أكسبته قدرته العلمية
وبراعته العملية ومعرفته الدينية ومواهبه الصوفية التي
تجلت بعد ذلك مكانة سامية ، وجعلت الملكات
والأشراف والأعيان ورجال الدين يقبلون عليه ، ولم
يتزوج قط طوال حياته ، وعرف بالتواضع الجهم ورقة
الحاشية وحسن الخلق ، وكان يعيش على الخبز واللبن
والخضروات في منزل تحف به حديقة كبيرة ، وقد
زار إنجلترا مرات عدة ومات في لندن يوم ٢٩ مارس
سنة ١٧٧٢ في الخامسة بعد الثمانين من عمره .

ويقول إمرسن « إنه ليس في وسع إنسان فرد أن
يقدر امزايام مؤلفاته في مختلف الموضوعات التي تناولها ،
وكتبه عن المناجم والمعادن لها منزلة مرعية عند العارفين
بهذه الشؤون ، وهو على ما يبدو قد سبق إلى معرفته
الكثير من أسرار العلم التي كشفها القرن التاسع عشر
سواء في الفلك أو الكيمياء والنظرية الذرية أو في التشريح
والمغناطيسية » .

ويجري إمرسن على طريقته في اظهار أن العطاء
ممثلون لعصرهم فيقول إن سويدنبرج ظهر في جو حافل
بالأفكار العظيمة ، وقد مهد له السبيل أمثال هارفي
كاشف الدورة الدموية وجلبرت الذي أظهر جاذبية
الأرض وديكارت ونيوتن وغيرهم كما كان بين

معاصريه أمثال لينتز وكريستيان ولف ولوك وجروتياس
ويقول إمرسن « إنه من الميسور أن ترى في هذه العقول
مناشئ دراسات سويدنبرج وإحياءات حل المشكلات
التي تناوها » .

ويعرض إمرسن في المحاضرة الرابعة لمونتين ممثل
الشكوكية في رأيه ، ويحدثنا إمرسن في هذه المحاضرة
عن نشأة تقديره لمونتين فيروي « أنه وجد في مكتبة أبيه
مجلد واحد به مجموعة من فصول مونتين ترجمها إلى
الإنجليزية كوتون ، وظل الكتاب مهملاً مطرحاً زمناً
طويلاً إلى حين خروجه من الكلية » ، ولما قرأه استحضر
المجلدات الباقية ، فقد أعجب بفصوله واستمتع بقراءته ،
وعرف بعد ذلك أن ترجمة فلوريا لفصول مونتين
كانت من الكتب التي اقتناها شكسبير وأن مونتين كان
الكاتب الوحيد العظيم الذي قرأ فصوله الشاعر بيرون
ورضى عنه وأعجب به .

ويذكر إمرسن أن مونتين حينما مات والده في سنة
١٥٧١ ، وكان حينذاك في الثامنة بعد الثلاثين من عمره
أعرض عن ممارسة القانون في بوردو واستقر به المقام
في ضيعته ، وبالرغم من أنه كان من طلاب المتعة وكان
في بعض الأوقات من رجال البلاط فقد غلب عليه
حبه للدراسة والمطالعة وآثر حياة الريف الحرة وعنى
بضيعة وعرف في الناحية بالاستقامة وحسن الإدراك ،
وكان موضع ثقة جيرانه فكانوا يأتمنونه على مجوهراتهم
وأوراقهم الخاصة . ويذكر إمرسن رأى جيبون في أن
الرجلين اللذين عرفا بحرية الفكر في ذلك العهد الذي
اتسم بشدة التعصب في المسائل الدينية كانا هنري الرابع
ومونتين .

ويرى إمرسن أن مونتين « هو أوفر الكتاب حظاً
من الصراحة والأمانة ، والفصول التي كتبها تتضمن
كل ما خطر بباله وهجس بنفسه دون تكلف ، وربما
كان هناك من هو أعمق منه نظراً ولكن يستطيع الإنسان

أن يقول - كما يرى إمرسن - أنه في غزارة الأفكار
منقطع النظر ، وهو لا يميل قارئه ولا يخذعه وإنما يقول
ما يعتقد مخلصاً وعنده من العبقرية ما يجعله يحمل قارئه
على أن يعني بما يهتم به ويؤثره ، وتنعكس صورة هذا
الإخلاص في جملة وأحاديثه ، وفصوله أحاديث
استحالت كتاباً ، وهي نابضة بالحياة تدميها إذا اقتطعت
منها كلمة » .

وعند إمرسن أن مونتين كان يعرف الدنيا والكتب
ويعرف نفسه كذلك ويتذوق كل لحظة من لحظات
حياته وبحب الألم لأنه يجعله يشعر بنفسه ، وقد مات
بمرض التهاب اللوزتين في الستين من عمره سنة ١٥٩٢
ميلادية .

وينقل إمرسن من الحديث عن المتشكك مونتين
إلى الشاعر العظيم وليام شيكسبير نائب الشعراء في متحفه
وممثلهم في ندوته ، وقد استهل حديثه عن شيكسبير
بقوله « يمتاز عطاء الرجال بالحال والامتداد أكثر مما
يمتازون بالطرافة ، وإذا كنا نطلب الطرافة التي تتكون
من نسج الغشاء من الأمعاء مثل العنكبوت وفي إيجاد
الصلصال وعمل الآجر وبناء البيت فليس بين العطاء
من رزق الطرافة ، والطرافة ذات القيمة ليست متوقفة
على وجود أوجه شبه بين العطاء وبين غيرهم من
الناس .. وأعظم العباقرة هو أكثر المدينين من الناس ،
والشاعر ليس رجلاً خالي الذهن يقول ما يخطر على باله
ولأنه يقول كل شيء فهو يقول في نهاية الأمر شيئاً
جيداً ، وإنما هو قلب متجاوب مع عصره وبلاده ،
وليس هناك شيء هوأى ولا خيالي في إنتاجه . وعبقرية
حياتنا تغار من الأفراد ولا تريد أن يكون أي فرد
عظيماً إلا خلال العام ، وليس للعبقرية اختيار » .

وشيكسبير في رأى إمرسن مدين لجهات شتى وقد
استطاع الاستفادة من كل ما وقع تحت بصره .
وقد اختص إمرسون نابليون بوناپرت بالمحاضرة
السادسة من محاضراته عن الرجال الممثلين ، باعتباره

الصدق ولا الأمانة ، وقد كان يجور على قواده ، ويعزو أعمالهم الباهرة إلى نفسه ، وكان كنبوياً مسرفاً في الكذب ، وقد جلس في شيخوخته بالجزيرة المنعزلة - سانت هيلانة - ليزيف الوقائع والتواريخ ، ومن أقواله « لا بد أن أهبّ الناس وأروعهم » وكان غرضه الأعظم إثارة الضجة حول نفسه ، ومن أقواله في ذلك ، « الشهرة العظيمة هي الضجة المدوية ، وكلما كانت الضجة أعظم صحباً كان صوتها أبعد وأسير ، وقد تزول القوانين والنظم والآثار ، ولكن الضجة تبقى ويرن صداها في العصور التالية » وعنده أن الرغبة والرغبة هما اللتان تحركان الناس ، وأن الصداقة ليست سوى اسم ، وقد صرح بأنه لا يحب أحداً حتى إخوته ، وكان لا يعرف التردد فكان يسرق ويفترى ويقتل ويغرق ويدس السم حسبما تملئ عليه مصلحته ، ولم يكن كريم النفس نبيل الأخلاق ، وإنما كان شديد الأثرة ، وكان خائناً غادراً ميالاً إلى الاغتيال والخوض في القيل والقال .

ومن أقوال نابليون عن نفسه التي رواها لإمرسن إنه كان يسمى نفسه « ابن القدر » ومن أقواله « لأنهم يتهموني بارتكاب الجرائم الكبيرة ولكن الرجال من طرازى لا يرتكبون جرائم ، ولم يكن هناك شيء أسهل من ارتفاع شأنى وسمو منزلتى ، ومن العبث أن ينسب ذلك لى الدسيسة أو الجريمة ، وإنما مرجعه إلى خصائص العصر وللى شهرتى فى إجادة الحرب ضد أعداء بلادى ، ولقد كنت دائماً أتجه مع آراء الجماعات وسير الحوادث فماذا تصنع لى الجرائم ؟ » . ومن عجيب أقواله قوله فى الحديث عن ابنه « إن أبى لا يستطيع أن يحل محلى ، وأنا نفسى لا أستطيع أن أستبدل مكانى ، إنى مخلوق الظروف » .

ويعلل إمرسن نجاح نابليون بالصلة القوية بين نفسه وبين جماعات الناس فى عصره ويقول « كانت قوة نابليون الحقيقية قائمة على اعتقاد الجماعات أنه يمثلها

مثلاً للرجال الدينويين ، ولأنه كان فيه « فضائلهم وعيوبهم ، وكان فيه قبل كل شيء روحهم وأغراضهم » وعنده أن نابليون كان « يوقف قواه العقلية والروحية على وسائل النجاح المادى » وهو فى رأيه « ليس بطلا بالمعنى السامى للكلمة ، ورجل الشارع يرى فيه الصفات والقوى التى يراها فى غيره من الرجال الذين يراهم فى الشارع . . وقد استهل الحديث عنه بقوله « بين الأشخاص الأعلياء فى القرن التاسع عشر فإن نابليون أبعدهم شهرة وأقواهم ، ويعزى نجاحه لإخلاصه فى التعبير عن نعمة تفكير جماعات الرجال العاملين والمثقفين ومعتقداتهم وأهدافهم - وإذا كان نابليون هو فرنسا وإذا كان نابليون هو أوروبا فذلك لأن القوم الذين كان يحركهم ويسيطر عليهم كان كل فرد منهم نابليون الصغير » ونلمح فى هذا الرأى فكرة إمرسن الأصلية وهى أن سر نجاح نابليون أنه وجد صدق لنوازهه واتجاهاته فى نفوس معاصريه ، ولذلك عدّه « نائباً عنهم » .

ويقول إمرسن « كان نابليون معبود الناس العاديين لأنه كان فيه بصورة فائقة صفات الناس العاديين وقدراتهم » ويمضى فى وصفه قائلاً « كان نابليون رجلاً يعرف فى كل لحظة وفى كل طارئ ماذا يعمل ، ومعظم الناس يعيشون من اليد إلى الفم بلا خطة مرسومة ، ومن أقوال نابليون إن الحوادث العارضة يجب ألا تسيطر على سياستنا ، وإنما السياسة هى التى تسيطر على الحوادث ولم يكن نابليون ميالاً إلى سفك الدماء ولا قاسياً فظاً غليظ القلب ، ولكن الويل لمن كان يقف فى طريقه ، وهو لا يرى سوى هدفه ، وأما العقبة فيجب أن تزول ، ولم يكن هجومه من وحى الشجاعة وإنما كان نتيجة الحساب والتقدير » .

ويشتد إمرسن فى نقده لنابليون فيقول عنه « كان بونايرت مجرداً من العواطف الكريمة بشكل غير عادى وبالرغم من المكانة السامية التى بلغها لم يكن فيه مزية

في عبقريته وأهدافه ، وأنه لا يمثلها حيناً لمحطوب ودها ويعمل على مرضاتها فحسب بل كذلك حيناً يسيطر ويحكم وحتى حيناً يعرضها للهلاك باجبارها على الالتحاق بالجيش .

ويحتم إمرسن كتابه بمحاضرته عن « جيتي » أو « الكاتب » بوصف جيتي ممثلاً للكتاب ، ويقول إمرسن في هذا الفصل « إن الإنسان يجب أن ينقل ما في نفسه ، والذي يود أن يقوله يظل حملاً ثقيلاً على قلبه حتى يعبر عنه ويفضى به ، ولكن علاوة على متعة الحديث فإن بعض الناس قد ولدوا وعندهم قوة أسمى وهي القدرة على الخلق الثاني - (أى الكتابة) » وينقل إمرسن تأييداً لذلك قول جيتي عن نفسه « لقد وهبني الله القدرة على أن أصور ما أعانيه » .

ويقول إمرسن « لقد وصفت نابليون باعتباره ممثلاً لحياة القرن التاسع عشر العادية الخارجية وأهدافه التي كان يتحراها ، وشاعر هذا القرن ونصفه الآخر جيتي وهو رجل ألفت هذا القرن ، واستنشق هواءه ، واستمتع بشمراته ، ولم يكن من الميسور وجوده في زمن مبكر ، وقد ظهر في وقت كانت الثقافة قد اتسع مداها وقللت من حدة السمات الفردية » ويمضي في حديثه عن جيتي قائلاً « والعجيب من أمره أنه عاش في مدينة صغيرة وفي ظل دولة ضئيلة مهزومة ، وفي زمن لم تلعب فيه ألمانيا دوراً رئيسياً في الأحوال العالمية بحيث يحرك الكبرياء في نفوس أبنائها ، ومع ذلك لا أثر للاقليمية في إحياءات خياله وبنات شعره . . ولقد ولد وله عبقرية حرة مسيطرة » .

ويتحدث عن الجزء الثاني من رواية فاوست التي نظمها جيتي قائلاً « هيلينا أو الجزء الثاني من فاوست هي فلسفة الأدب مفرغة في قالب الشعري ، وهي عمل إنسان وجد نفسه متمكناً من التاريخ والأساطير والفلسفات والعلوم والآداب القومية في الصورة التي

يسرتها المعلومات الانسيكلوبيدية التي أمكن جمعها في العصر الحديث عن طريق الاختلاط الأعمى بين سكان الكرة الأرضية وعلم الفلك وطبقات الأرض والكيمياء » ويشير إلى رواية وليام مايستر بقوله « وليام مايستر رواية بكل ما تحمل الكلمة من معنى ، وهي أول رواية من نوعها ، وقد وصفها المعجبون بها بأنها الوصف الوحيد للمجتمع الحديث - كأن الروايات الأخرى ، مثلاً روايات ولترسكوت ، كانت تتناول الأزياء والأحوال ، أما هذه الرواية فأنها تناولت صميم الحياة . . وكل من رزق حسن الفهم قرأ هذه الرواية في سرور ودهشة ، وقد فضلها بعضهم على رواية هملت باعتبارها عملاً عبقرياً ، ولا أظن كتاباً من الكتب التي ظهرت في هذا القرن يمكن أن يقوم لها أو يوازنها في عدوبتها المستحبة وجدتها وإثارتها للفكر ، وهي حافلة بالأفكار الجدية ، والنظرات النافذة إلى صميم الحياة والعادات والأخلاق . . وهي خالية من البلاغة المتكلفة والإملال البغيض . . والذين يحبون القراءة السهلة وينتظرون التسلية التي يجودونها في الروايات سيخيب فيها ظنهم » .

والمعروف أن رواية وليام مايستر لم تجد في بادئ الأمر إقبالا على قراءتها وتقدير مزايها من قراء الأدب الإنجليزي ، ويقول إمرسن في تحليل ذلك « بطل رواية جيتي فيه الكثير من نواحي الضعف والنقص ، ويخالط جماعة من أهل السوء ، وقد ضاق جمهور القراء الإنجليزي بذلك واجتوى الرواية ، ولكنها مع ذلك حافلة بالحكمة ومعرفة الدنيا ، وتصويرها للشخصيات صادق محكم وبلسمات قليلة ، وليس فيها كلمة أكثر مما يلزم ، وما يزال الكتاب جديداً لم يستنفد ما به . . ولا يزال ينتظر ملايين القراء ليفيدوا منه » .

ويروي لنا إمرسن أن الشاعر الألماني الصوفي النزعة نوفاليس لم يعجبه الكتاب بعد القراءة الأولى ،

ولكنه بعد أن أعاد قراءته ووقف على مضامينه ظل كتابه الأثير لى نهاية حياته :

ويرى إمرسون أن جيى ونابليون كانا ممثلان ثورة عصرهما على التقاليد البالية ، وأنهما كانا واقعيين ثائرين على الأوضاع المتبدلة ، وكل منهما يستمد من نبعه الخاص ويعتمد على نفسه ، وقد عملا على إقناع أهل عصرهما أن الدنيا لم تبلغ بعد مرحلة الهرم وأن فرصة التجديد والانطلاق لا تزال موجودة ، وأن كل عصر يستطيع أن يكتب إلياذته التى يصف فيها مخاطراته وروائع أعماله دون أن يكتفى بالإشادة بأعجاد القدماء والخضوع لأحكامهم وهما يعدان من هذه الناحية فى طليعة المحدثين :

ولا نزاع فى أن إمرسن قد استعان فى تقديره لأبطاله النواب بوجهة نظر كارلايل التى بسطها فى كتابه عن الأبطال وعبادة البطولة ، وذلك برغم مخالفته لكارلايل ، والإنسان فى كثير من الأحيان يفيد من مخالفيه فى الرأى أكثر مما يفيد من الذين يوافقونه على آرائه وينزلون على أحكامه ، وقد تناول كل منهما الموضوع من الناحية الملائمة لشخصيته ومزاجه الخاص ولون ثقافته ، وفى اعتقادى أن الكتابين ، كتاب الأبطال وعبادة البطولة الذى كتبه كارلايل وكتاب « الرجال المثلين » الذى كتبه إمرسن يكمل كل منهما الآخر ويلقيان الكثير من الضوء على التاريخ وفلسفته .



ديوان "حكمة" لبول فيرلين

بمستلم

الدكتور علي درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

الشاذة . إذن فالعلاقة المنحرفة التي ربطت في أحد أطوار حياة فيرلين بينه وبين الشاعر رامبو (Rimbaud) يستطيع من يريد الإطلاع عليها أن يفتش عنها في غير هذا المكان :

ولد فيرلين في عام ١٨٤٤ بمدينة «ميتر» (Metz) ، وأتى إلى باريس وهو في السابعة من عمره ، حين استقال والده من وظيفته في الجيش . . . وأتم دراسته الثانوية «بليسيه بونابرت» فالتحق بمدرسة الحقوق . . . وظهرت مواهبه الشعرية وهو في سن مبكرة ، إذ من المعروف انه بعث بباكورة محاولاته وهو في الرابعة عشرة من عمره إلى فيكتور هوجو . . . ولم يكد يبلغ التاسعة عشرة حتى كان قد التقى بمشاهير شعراء المدرسة «البرناسية» أمثال «بانفيل» (Banville) و «كوبيه» (Coppée) . . . وفي عام ١٨٦٤ (عمره عشرون عاماً) عين ناسحاً في دار عمودية القسم التاسع بباريس ، ثم في دار المدينة (Hôtel de Ville) . . . إلا أن مواهبه الأدبية كانت تزدهد في عمله الرسمي ؛ فكانت مواظبته عليه أقل من مواظبته على حضور الاجتماعات التي يعقدها البرناسيون ، الذين أفسحوا له المجال في صحيفتهم «البرناس المعاصر» (Parnasse contemporain) .

لعل بول فيرلين Paul Verlaine من الفناذج البشرية التي لا تهم الأدب فحسب ، والشعر بمعنى أصح - لأنه ترك فيه صوتاً خالداً لا يكف عن الترنيم بطريقة لم تعهدها الآذان من قبل - وإنما لا جدال في أنه يقدم من نفسه مادة خصبة لدراسة نفسية عميقة ، وربما أيضاً مادة أخصب لتحليل نفسي يبدأ من علامة استفهام محيرة ، وينتهي بعلامة تعجب تعبر عن الرثاء ، ماراً في سرداب طويل ولكن السير فيه لا يُمل ، مظلم ولكن الأضواء الشاحبة أو الباهرة التي تسلط على جوانبه وخبائاه تشع في نفس الباحث متعة لا جدال فيها . . . ولكن حذار ! فليس ما ينبغي أن يثير من هذه الدراسات هو فيرلين الرجل ؛ وإنما فيرلين العبقرى ؛ أو - إن جاز التعبير - «لعبة الشذوذ والعبقرية» ! . . . ونحن نقصد الشذوذ بمعناه العام ، فسوف نرى في حياة فيرلين نوعاً من الشذوذ بمعناه الخاص أيضاً ؛ وإن كنا سنحرص على ألا نذكره إلا تلميحاً بالرغم من أنه يكون حدثاً جوهرياً من أحداث حياته . . . ذلك لأننا لسنا من أنصار «أدب القمامات» ! . . . أي أننا لن نصنع من هذا الحدث وجبة غذائية نقدمها إلى فضول أنصار النبش في الغرائز

ذلك بعامين يتعلق بتلميذ له من (Rethel) يدعى «لوسيان ليتينوا» (Lucien Létinois) ؛ ثم يتعاون معه على الإشراف في «كولوم» (Coulommes) على مزرعة ينتهى حالها إلى التدهور .. وفي عام ١٨٨٢ يشتغل بالتدريس في (Boulogne-sur-Seine) على مقربة من باريس ؛ ثم يشتري مزرعة في «كولوم» (١٨٨٣ - ١٨٨٤) ... وليس من شك في أن القطيعة بينه وبين زوجته كان لها دخل كبير في القضاء على فاعلية الرغبة الصادقة في الصلاح ، التي كانت تحسده في ذلك الوقت .. لأنه الآن ينكب من جديد على الشراب ، وينغمس في موجة من الفسق .. ويحدث ذات يوم أن يحاول وهو ثمل قتل أمه ، فيُضْضَى عليه بالسجن عدة أشهر .. وفي عام ١٨٩٤ يُنتخب أميراً للشعراء خلفاً لـ «لوكونت دي ليل» (Le Conte de Lisle) فتكتب صحيفة «القلم» (La Plume) تعليقاً على هذا الاختيار تقول فيه: « .. إنه تكريم لإنتاج حقيقته، لا تحديد لدور يستطيع أن يقوم به في ميدان الشعر المعاصر .. ذلك لأنه - كما شاهدنا - قد انفصل انفصالا واضحا عن هؤلاء الذين كانوا يهدمون جميع الحواجز .. » .. ويدنو «فيرلين» من نهايته ، ويتن من وهدة البؤس ، فتمنحه وزارة التعليم إعانة قدرها خمسمائة من الفرنكات . وفي ٨ يناير ١٨٩٦ تخين منيته ، فيشترك في تشييع جنازته كبار الكتاب والشعراء ؛ ويلقى «كوبيسه» (Coppée) و «مالارميه» (Mallarmé) و «موريا» (Moréas) كلمات تأبين ، كما يلقي «موريس باريس» Maurice Barrès كلمة على قبره باسم الشباب :

تلك هي أهم أحداث حياة بول فيرلين . ليست لها مع ذلك قيمة تذكر بالنسبة لإنتاجه - باستثناء ارتباطه

وفي عام ١٨٧٠ تزوج من «ماتيلد موتيسه» (Mathilde Mauté) التي كان قد عرفها قبل ذلك بثلاثة أعوام .. وحين حدا إعجاب «رامبو» به كشاعر (١٨٧١) إلى أن يكتب إليه ، رد عليه من فوره في رسالة شهيرة يقول فيها : «تعالى أيتها النفس العالية العزيزة .. إلى أمتك .. إلى أنتظرك» .. وباللقاء الشعارين يبدأ الطور العاثر في حياة فيرلين ، التي تنقلب رأساً على عقب .. لأنه يضحي من أجله بزوجته ؛ ثم يتصالح معها ؛ ثم يرحل مع «رامبو» إلى بلجيكا ، ثم إلى إنجلترا ! (١٨٧٢) ... ولكن ينشب بينه وبين صديقه نزاع عنيف : لأنه لم يستطع أن ينسى زوجته ، وهو يغادر لندن ورامبو فجأة إلى بروكسل (٤ يوليو ١٨٧٣) . ومن العاصمة البلجيكية يبعث إلى «ماتيلد» برفية يناشدها فيها أن تلحق به ، ويكتب في نفس الوقت إلى أمه مؤكداً لها أنه لن يُحجج عن الانتحار إن أبت زوجته العودة إليه .. وهنا يسرع رامبو فيلحق به في بروكسل (١٠ يوليو) ، ويحتدم الخلاف بينهما من جديد ، فيخرج فيرلين عن طوقه ويطلق على صاحبه رصاصتين تصيبانه بجراح طفيفة .. وتقبض السلطات البلجيكية على الجاني ثم تحكم عليه بالسجن عامين .. وتدرك «ماتيلد» أن الحياة لم تعد ممكنة مع زوجها الشاذ الذي يكفر عن أحدث جرم له في سجون بلجيكا ، فتلتمس من محكمة باريس الحكم بالانفصال ، وتظفر بما تريد ؛ وهنا يدب في نفس فيرلين بأس ممض تتمخض عنه عودة إلى الإيمان .. ثم يغادر فيرلين السجن (١٨٧٥) ، ويحاول عبثاً أن يسترضى زوجته وأن ينال منها الصفيح .. ثم يلحق برامبو في ألمانيا (Stuttgart) ، ويُخفق في حضه هو الآخر على الإيمان ، فيرحل إلى إنجلترا حيث يعمل مدرساً في (Stickney) .. وبعد

— « الأغنية الجيدة » (La Bonne Chanson) —

— ١٨٧٠ .

— « وجدانيات لاتعرف الكلمات »

(Romances sans paroles) — ١٨٧٤ ؛ وقد

نشره بمعاونة أحد أصدقائه ، وهو الذي لفت الأنظار

إليه . كان فيرلين في السجن ، فكتب « اميل زولا »

(Emile Zola) يقول : « إن فيرلين — وهو الآن

غائب في بلجيكا — بدأ بدايته متألقاً بـ « أشعار زُحلية » ..

إنه إحدى ضحايا بودلير ، بل يقال إنه اندفع في تقليد

أستاذه إلى حدٍ أفسد عليه حياته .. » .

— « حكمة » (Sagesse) — ١٨٨١ .

— « أشعار لعينة » (Poèmes maudits)

— ١٨٨٤ ، وهي بالإضافة إلى « فن الشعر »

(Art Poétique) تجعل منه حامل علم المدرسة

الرمزية .

— « حب » (Amour) — ١٨٨٨ .

— « على التوازي » (Parallèlement) — ١٨٨٩

— « اهداءات » (Dédicaces) — ١٨٩٠

— « سعادة » (Bonheur) و « أغاني من أجلها »

(Chansons pour Elle) — ١٨٩١ :

— « مرثيات » (Elégies) — ١٨٩٤ :

يقول « جول لوماتر » (Jules Lemaitre) عن

هذا الانتاج الشعري : « إنه ترجمة لحالة نفسية في

كثير من الأحيان ، ولا يمكن إلا أن يكون صادراً عما

يشبه الثمالة ، وهو وهمٌ يغير شكل الأشياء فيجعلها

شبيهة بحلم مفكك ، وامتعاض نفسٍ تطلق كالطفل

أنينا في موجة الخوف من المعميات ... ثم هو ينم عن

ضعف صوفي ، وسكينة تشيعها الفكرة الكاثوليكية عن

العالم ، وتتمبّل لهذه الفكرة بسذاجة مطلقة .. ونحن

برامبو — إذا هي لم تستعرض في ضوء أبرز ملامح

شخصيته وأوضح مظاهر سلوكه . ولعل من أهم هذه

الملامح ضعف ارادته الذي يثير الاشفاق ، وافتقاره

إلى نظام خلقي بشكل يدعو إلى الرثاء . وهذان العنصران

هما اللذان جعلاه ضحية ولعبة في أيدي الاحداث

والناس ... إذا كان قد عرف حياة البؤس والصعلة

في الطرقات والمقاهي ، وإذا كان قد أجبر على دخول

السجن بين الحين والحين ، وإذا كان انخرافه قد جر عليه

تلك الأوامر المشددة التي تحظر عليه حظراً تاماً الاتصال بابنه

التلميذ « بليسيه كوندورسيه » (Lycée Condorcet) ..

فلأنه كان مشتتاً بين انتفاضات الايمان ونزغات الجسد ،

فانتهى به الأمر إلى أن يعيش عبداً لغرائز يَرتئ لها ..

على أن كل هذا الذي عاناه هو الذي أدى إلى خلق

مقومات الشعر الفيرليني .. فيرلين كانت له نفس نادرة

أتاح له أن يعيش في حلم إلهي في حين كان جسمه

يئن من شتى أنواع البؤس .. ومن هذا التناقض يخرج

ذلك الشعر المبحوح الذي ينقلنا إلى عالم غريب ينسينا

الواقع المرير ، فنسعد ونحن نقروءه أو نسمعه — إنشادا

أو غناءً — بنسيان آلامنا وهمومنا .

* * *

سننتحدث بعد حين عن فن فيرلين ؛ ولكن لا بأس

من أن نشير الآن إلى أهم انتاجه :

— « أشعار زُحلية » (Poèmes saturniens)

— ١٨٦٦ .

— « أعياد تفيض بالحب » (Fêtes galantes)

— ١٨٦٩ :

وهذان اللديوانان من وحي نصفه برناسي ونصفه

بودليري ، وقد كتب الأخير إبان خطبته على

« ماتيلد موتيه » .

خسة على الأقل : لقد كان جيل الشباب الذى ظهر
 حوالى عام ١٨٨٠ ضجراً من فن فيكتور هوجو
 الذى كان يعتمد على الألفاظ الفخمة الطنانة ، والذى
 أصابه الهرم .. ضجراً من نثر الطبيعيين الذين كانوا
 يقدمون فى قصصهم لوحات عنيفة تعتمد على وسائل
 مفرطة فى الواقعية بحيث يمكن تسميتها « بالفوتوغرافية » .
 ضجراً من الأفكار الصارمة التى تميز شعر البرنانيين
 أمثال « لو كنت دى ليل » و « بانفيل » و « سولى برودوم »
 (Sully Prudhomme) .. ضجراً من آثار التقدم
 العلمى الذى أثار فى جميع المجالات بما أتى به من يقين
 جاف لم يدع أى فرصة للخيال والغنائية .. ضجراً
 من العقلية الوضعية التى سيطرت على كل النصف
 الثانى من القرن التاسع عشر وإذا بهذا الجيل
 يهب مطالباً بشعر أكثر سيولة ، فيه خيال وموسيقى ،
 وأقدر على إثارة الانفعال .: ترك هؤلاء الشباب
 العلم والواقعية لاصحابهما ، وبحثوا عن الانتفاضات
 الرهيفة للذات ، وعن الغموض بوصفه الوطن الوحيد
 للشعر .. وبحثوا عن زعماء لهم أو على الأقل عن مبشرين
 باتجاههم ، فوجدوا ضالّتهم المنشودة فى « بودليير »
 الذى يسر أعماق نفسه المضطربة ، ويكشف عن
 تجاوبات اخص أنواع الأحاسيس .: وفى « مالارميه »
 (Mallarmé) و « فيرلين » ... أما بودليير فكان قد
 توفى فى عام ١٨٦٧ ؛ وأما « مالارميه » و « فيرلين »
 فصحيح أنهما كانا ينتميان إلى المدرسة البارناسية ،
 ولكنهما الآن يديران إليها ظهرهما .. الزعامة إذن
 مفتوحة أمام هذين الشاعرين الكبيرين ... أما الأول
 فكانوا يُصغون إليه فى تلك الحلقات الأدبية التى
 يعقدها يوم الثلاثاء من كل أسبوع فى بيته بشارع روما
 بباريس ؛ وأما الآخر فكان تأثيره فيهم أعمق بالرغم

وإن كنا نرى أن هذا الحكم الاجمالي يُسمعنا فعلا كثيرا
 من النغمات التى تنطلق من أشعار « فيرلين » ، شاعر
 الحب والألم والموسيقى ، إلا أننا نفضل هذه الكلمات
 المعدودات التى يقترحها « اندريه دينار » (André Dinar)
 علماً على مجموعة انتاج فيرلين : سمو الطبيعة البشرية
 وعبوديتها (Grandeur et servitude humaines) .
 نحن نعتبر هذه العبارة على اقتضاها جامعة مانعة ؛ أنها
 — لو تأملناها — كفيّلة بأن تجعلنا نحكم على الشاعر
 حكماً ذا شطرين : شطر يشيد بجوانب عبقريته ،
 وشرط مترفق يشفق على جوانب ضعفه البشرى .. هذه
 هى الحقيقة ، ولكن أيجب الناس الحقيقة ؟ — لا ،
 وهذا أيضاً مظهر من مظاهر الضعف البشرى .. من
 المؤكد أن فيرلين قد عانى منه — أكثر ما عانى — فى
 الخفاء ، أو حاول أن يُغرق صدهاء فى جوفه بما كان
 يصبه فيه من كوئوس النيذ والأبسانت .. أما « سانت
 بيث » (Sainte-Beuve) فلم يكن ثملاً ، وهو يستطيع
 أن يقول لنا فى أنفة رثاء للبشرية : « إن الناس عادة
 لا يحبون الحقيقة ؛ والأدباء أقل حباً لها من غيرهم ..
 أنهم — على العكس — مولعون بالهجاء .. هم يشعرون
 بأقصى درجات المشقة فى تقبل الحقيقة ، وهى هذه
 المحجوه غير المرتبة من المزايا والعيوب ، من الفضائل
 والذائل ، والتى تشكل الشخصية الانسانية .. إنهم
 يرون فيمن يحكمون عليه ملاكاً صرفاً أو شيطاناً من
 جميع الوجوه !

الرمزية ليست أسهل تحديداً من الرومانسية ؛
 فلقد كانت اتجاهات أكثر منها مذهباً محدداً . وهى
 تطاق عادة على الفترة التى أعقبت اضمحلال المدرسة
 الطبيعية ، والتى جاءت كرد فعل لأربعة عوامل أو

الكبير بموسيقية البيت : وبالتالي بجرس الألفاظ :
وهكذا يصبح الوزن سيدا ، ويحق للشاعر أن يتخير
ما يروقه من الأوزان ، ويصبح بيت الشعر طبقاً من
كل قيد :

واعترفوا بأن هذه المهمة عسيرة ؛ ولكنهم رأوا
أنه لا مجال بينهم للوضوح الذي تميزت به الكلاسيكية !
بل ان بعض الرمزيين أعلنوا أن الغموض من شأنه أن
يكون مظهرأ من مظاهر حياة الشاعر ، وأنه - على
كل حال - الضريبة التي لا بد منها للفن الحديث ،
وعلاوة من علامات سموه .

وتولى « جان موريا » (Jean Moréas) صياغة
بيان المدرسة الجديدة الذي نشره في الثامن عشر من
سبتمبر عام ١٨٨٦ في صحيفة « فيجارو » (Figaro) .
ولوحظ أن كثيراً من الآراء الجديدة مستمد من « فن
الشعر » لفيرلين ... ونشرت صحيفة « الانتكاسي »
(Le Décadent) - أحد ألسنة حال المدرسة الجديدة
مقالاً تمتدح فيه الشاعر ، وحاول « موريا » في صحيفة
« الرمزية » (Le Symbolisme) أن يجنده في هذه
المدرسة ، ولكن « فيرلين » كان يدرك أن الرمزيين
ذهبوا إلى أبعد مما كان يتوقع في تحررهم من القيود ،
ويشعر بصدمة من جراء الأساليب البهلوانية - في مجال
الوزن واللغة - التي عمد إليها أمثال « موريا »
و « رينيه جيل » (René Ghil) والتي كانت تتعارض
مع ما يمتاز به فن من اتزان ووضوح واعتدال لا يبيح
ذلك الغلو المفرط الذي يستر وراء الدعوة إلى شعر
متحرر من قيود هي في واقع الأمر المقومات الأصلية
للشعر بالمعنى الصحيح .. كان « فيرلين » قد كتب
« فن الشعر » في عام ١٨٧٤ ، ولكنه لم ينشره - في
« بارى مودرن » (Paris Moderne) - الا في عام
١٨٨٢ . ويبدو أنه أحس أن أنصار الاتجاه الجديد
يحرصون على استغلال ما كان قد نادى به في « فن

من أنه لم يكن يعقد اجتماعات ، لأن فيه في شغل مع
الكؤوس ، ولأن أذنه منهمة في الاستماع إلى الموسيقى
الصادرة من أعماقه : من هنا كان فيرلين أحق
بالزعامة ؛ ومن هنا يُعتبر - كما قلنا - حامل علم
الرمزيين .. وإذا توخينا الدقة قلنا إن فنه بلور
ما أصبح الرمزية فيما بعد ؛ ذلك لأن الرمزية حين
تفتحت كان « فيرلين » قد أنتج معظم أعماله .

تصدى الرمزيون لرأى فيكتور هوجو عن الشاعر
الحق (الذي ذكره في مقدمة ديوانه « أشعة وظلال »
(Rayons et Ombres) : « إن المؤلف يعتقد أن كل
شاعر حق - بصرف النظر عن الأفكار التي تأتيه من
الحقيقة الخالدة - يضم بين جنباته مجموعة أفكار
عصره » ... وأرادوا أن يعبروا عن انفعالات ذاتية في
معظم أجزاءها ، لا أن يجيء شعرهم مجرد أصدا ؛
ذلك لأن الطبيعة ، بل والأفكار لا تهم بما لها من
طابع موضوعي وعام ، وإنما بما تُحدث من صدى
في أعماق الفرد ... ورأوا أن مجال الشعر إن هو إلا
تلك المنطقة التي تستعصى على التحليل ، وحيث يتاح
للأحاسيس أن تنضج ، وللأفكار أن تجد موسيقاها ؛
فقرروا أن رسالته تعتمد لا على الإفهام وإنما على
التلميح ... وهكذا ظهرت فكرة الرمز بوصفها أقوى
أداة للتلميح : هذا الرمز قد يكون مقارنة طويلة أو
قصيرة ، ولكن بحيث يجيء التشبيه دافعاً إلى التخمين
- بمحاولة الاستشفاف - لا أن يعبر عنه تعبيراً
صريحاً ؛ الأمر الذي يحتم على خيال القارئ بذل جهد
يعود عليه بالذمة !

وعاب الرمزيون على اللغة والأوزان التقليدية
افتقارها إلى المرونة التي يتطلبها التعبير بالدقة عن
الانطباعات المعقدة ؛ ورأوا - حلالاً لهذه المشكلة -
ضرورة ابتكار كلمات جديدة ، وإحياء كلمات قديمة ،
واستعارة ألفاظه من جميع اللغات الأخرى ، والأهتمام

ثم يطلق هذه الصيحة التي ينبذ فيها هؤلاء الذين يتشدقون بالتعلمذ عليه : « لقد كان لي تلاميذ ، ولكني اعتبرهم تلاميذ متعدين » ... ماذا كانت نتيجة تلك المناقشات الأدبية ؟ - منذ ذلك الوقت والنقد لم يعد يهمل شأن « فيرلين » .

حين ظهر ديوان « حكمة » في عام ١٨٨١ كان « فيرلين » قد ظل منسياً أو شبه منسى خلال عشرة أعوام أو يزيد .. كم تجشم من متاعب من أجل العثور على ناشر له ، قبل أن يوفق في إقناع الكاثوليكي « بالميه » (Palmé) بنشره ! .. طبع منه خمسمائة نسخة لم تصادف قبولا لدى القراء ؛ وبلغ من تشبط عزيمته الناشر أنه لم يحاول « تصريفها » وإنما تركها حبيسة « الرفوف » . واضطر « فيرلين » إلى أن يصيغ بنفسه تعليقا على ديوانه الجديد ، وأن يسعى من أجل نشره في بعض الصحف . . . ولم تضع كل جهوده سدى : جاء في هذا التعليق ما يلي : « إن الكاتب « بول فيرلين » المعروف في الأوساط الأدبية بكتبه التي أحرزت نجاحاً كبيراً لدى هواة الشعر الحقيقية يقدم هذه المرة نوعاً جديداً كل الجدة .. لقد عاد باخلاص وصراحة إلى مشاعر الإيمان الصحيح . وهو يستخدم اليوم مواهبه الحيوية في معالجة موضوعات كاثوليكية .. لا شيء تافه في هذه الأشعار التي يثير فيها أدق مشاكل النفس والضمير . . . إن بعض صيحات السخط تنطلق بين الحين والحين من قلبه الكاثوليكي وهو ينظر إلى ما سنتكبه في هذه الأزمنة العتسة . . . وإن ما للديوان من شكل بارع ليحفظ له طابعه الأدبي الرفيع الذي يكفل له نجاحاً كبيراً ... » كان هذا التأكيد المليء بالثقة صادقا ، ومع ذلك لم يأت بثمرة سريعة تذكر ، ذلك لأن ماضي الشاعر المنحرف كان لا يزال يبعث بينه وبين

الشعر « هذا استغلالا يخرج عن الإطار الذي رسمه فيه ، فهب يدافع عن القافية في مقال يضع الأمور في نصابها ويحجبه هو تبعة التحرر البهلواني الذي بدأ يتفشى بين هؤلاء الشعراء الذين أطلقوا على أنفسهم « الانتكاسيين » (Décadents) ؛ يقول في هذا المقال : « لتلاحظوا قبل كل شيء أن القصيدة المعنية (فن الشعر) مقفأة بطريقة جيدة .. إن فخري بأني كنت أكثر البرناسيين تواضعا - هؤلاء البرناسيين الذين يثار اليوم حولهم جدل طويل - إن فخري هذا أكبر من أن يحضني في وقت من الأوقات على إنكار ضرورة القافية بالنسبة للشعر الفرنسي .. اني لا أحرص إلا على الاعتزاز ببوداير الذي آثر دائماً القافية النادرة على القافية الغنية » . ثم ذهب إلى أبعد من ذلك حين نظر بذعر إلى التطور المطرد في الاتجاه الجديد في الشعر الحر فلم يتورع عن أن ينبذ تلك الآراء التي كان قد سجلها في « فن الشعر » : يقول في إحدى قصائده :

• ليشفط طموح الشعر الحر

• عقولا شابة ، ولعة بالمخاطر !

• أنها حمية وهم مثير

• ولا يملك الانسان إلا أن يبتسم لانحرافاتهم

وظل القلق يساوره على مصير الشعر ، فكتب في « الانتكاسي » مقالا يعترف فيه بأخطائه - التي لم تتجاوز حدود القول - عن القافية ، ويندد بالمغالاة التي توشك أن تجر على الشعر الفرنسي عواقب وخيمة : يقول : « « ضعوا في شعركم قافية ضعيفة ، أعمدوا إلى الجناس ، ولكن لا تغفلوا القافية والجناس .. إن الشعر الفرنسي لا يصبح شعرا بدونهما » .. ويقول في مكان آخر : « لكي يكون هناك شعر فلا بد من وزن ... يوجد في الوقت الحاضر من ينظمون شعرا « له ألف رجل » ! .. ليس هذا شعرا ، وإنما هو نثر .. وهو في بعض الأحيان ليس سوى كلام يستحيل فهمه ... »

فيه كل نفسى . . . لا ينبغي مع ذلك أن نعمم ،
فها هو صوت رجل من رجال الدين يدل على أن
صاحبه يشعر بما في الديوان من إيمان خالص ؛ نستطيع
إذن أن نصدقه : إنه صوت الأب « باشو »
(Pacheu) ، ولقد سجله في كتابه « من دانتى إلى
فيرلين » (De Dante à Verlaine) ، يقول : « كل
شيء فيه (الديوان) صادر عن وحى كاثوليكي
صرف » .

ولا يتأخر الإنصاف عن الظهور في الأفق : يأتي
في العام التالي حدثٌ يؤدي إلى لفت الأنظار إلى قيمة
إنتاج الشاعر العبقرى ، قيمة « حكمة » وما سبقه من
دواوين : يتعاون « فيرلين » مع مجلة ذات اتجاه
برناسى هي « بارى مودرن » (Paris Moderne) ،
ويذكر فيها « فن الشعر » . : وإذا بمجلات الشباب
— وكانت في البداية مناهضة له — تتقبل هذه الأشعار
باهتمام . من هذه المجالات « لانوفيل ريف »
(La Nouvelle Rive) و « لوش—انوار »
(Le Chat Noir) . . . ونحن نقرأ في هذه الأخيرة
ما يلي (فبراير ١٨٨٣) : « إنه يبحث عن الجديد . .
لأنى لا أدرى أى فن هذا الذى يجمع فى غموض بين
الشعر والتصوير والموسيقى . . . إنه شيء شبيه
بكونسترتو بالألوان ، وبلوحة مكونة من أنغام » .

إن الإنصاف ينادى الإنصاف ! .. نحن الآن فى
عام ١٨٨٨ : « جول لوماتر » (Jules Lemaitre)
— وهو أحد أعلام النقد — يخرج فى تردد شديد من
صمته الطويل أزاء الشعراء الرمزيين .. عن مجرد به
أن يتكلم ؟ — عن ذلك الذى يُعتبر « زعيم الحركة » ،
عن « بول فيرلين » . . . لنستمع إليه وهو يحكم على
ديوان « حكمة » فى مقاله الطويل الذى نشر فى
« لاريشى بلو » (La Revue bleue) (٧ يناير) :
« إنه كتاب من أغرب الكتب . وهو ربما كان ديوان

الجمهور . . . حتى المقدمة التى صدر بها الديوان لم توفى
فى استدرار العطف عليه : يعترف بأنه كان قد هام
فى فساد العصر ، وأنه أخذ نصيبه من الآثام والعار فلا
يُقنع أحداً .. يعلن أن إيمانا راسخاً صار يشيع فى
نفسه فلا يصدق إنسان . . . ولكن ألم نقل إن صيحاته
اليائسة ظلت حبيسة المكتبة ؟ .. لنستمع الآن إليه ،
فنحن أقدر من مواطنيه على فهمه فهماً موضوعياً :
« .. إن ما شعر به من أحزان يستحقها كان بمثابة
إنذار له ؛ ولقد تفضل الله عليه بفهم هذا الإنذار ..
إنه سجد أمام المذبح الذى كان قد تجاهله زمنياً طويلاً ..
إنه يعبد الله الكريم ، ويبتهل إلى الله القوى العزيز . . .
وهو الإبن الخاضع للكنيسة : أقل الناس استحقاقاً
وإن كان مليئاً بالرغبة الصادقة . . . إن شعوره
بالضعف ، وذكرى سقطاته قد قاده إلى إعداد هذا
الكتاب الذى هو أول دليل عام على الإيمان بعد صمت
أدبى طويل .. لقد نشر المؤلف فى صباه — أى منذ
عشر سنين أو اثنتى عشرة سنة — أشعاراً تم عن شك
وطيش تعس ؛ وهو يجروء على الأمل فى الا تصدم
الأشعار التى يقدمها اليوم أية أذن كاثوليكية ؛ فسوف
يكون ذلك تحقيقاً لما يتوق إليه من مجد ، ولأعز
ما يحلوه من آمال » .

والغريب أن أصدقاء الشاعر أنفسهم ساورهم الشك
فى عمق هذا الإيمان ، وحسبوا أن الديوان « حكمة » ليس
إلا صدى لفورة نفسية طارئة . وتواترت الإشاعات ،
وكان من بين مروجيها صديق له يُدعى « لوبيليتيه »
(Lepelletier) ، فرد عليه « فيرلين » فى لاريشى
باريزيان (La Revue Parisienne) (٢٥ أكتوبر
سنة ١٨٩٣) يقول : « .. لنى ساخط — فى وداعة
كاثوليكية مع ذلك — على قوله إن ديوانى « حكمة »
ضرب من المزاح ، لاسيما أنه يعرف أين ومتى كتبت
بالعبرات والآلام هذا الكتاب الذى حاولت أن أضع

(contemporain) ... وقبل أن نستشهد بعدة أبيات من القصيدة التي نشير إليها يتحتم علينا أن نذكر أن المدرسة البرناسية جاءت وليدة رد فعل الرومانسية : أهم ما يقال عن اتباعها أنهم على عكس الرومانسيين (باستثناء فيكتور هوجو وتيوفيل جوتييه) محرصون على كمال الشكل في أدق تفاصيل فهم ، وأنهم يهتمون بالطبيعة لذاتها ، لا مجرد تأثيرها فيهم (على عكس الرومانسيين أيضاً الذين كانوا يتجمعون مثلاً ليشهدوا غروب الشمس !) ، وأنهم يعبرون عن عواطفهم الخاصة ولكن في حياء ، بحيث يأبون أن يقدموا من قلوبهم غذاء للجمهور ! .. ولنستمع الآن إلى « فيرلين » :

* إن ما يتحتم علينا نحن عطاء الشعراء

* الذين ننقش الكلمات كالكوؤوس
* وننظم بفتور شعراً فيه انفعال ،
* نحن الذين لا يشاهدنا أحد في المساء جماعات
* متجاوبة على شواطئ البحيرات ومغشيا علينا -
* هو الاصرار ، هو الارادة .

* ما أتعس الناس ! إن الفن ليس في تشييت النفس
* أمثال فينوس ميلو من الرخام أم من مادة أخرى ؟

أى لا يهم أن نعرف هل تمثال فينوس مصنوع من الرخام أو غيره من المواد ، لأن شكله يثر إعجابنا.. كيفما كانت المادة التي قُدمت منها ... ولقد تأثر فيرلين - من غير شك - ببودلير ، وحدايه تحمسه لأستاذه إلى أن ينشر عنه في مجلة « فن » (Art) دراسات تفيض بالإعجاب (١٦ و ٢٠ نوفمبر - ٢٣ ديسمبر سنة ١٨٦٥) ، الأمر الذي أكد لصاحب « أزهار الشر » أنه صار صاحب مدرسة لها أنصار : فلقد كتب إلى أمه يقول (٥ مارس ١٨٦٦) ؛ « إن لدى هؤلاء الشبان نبوغاً ، ولكن ما أكثر مظاهر جنونهم ! .. بالألوان المغالاة ، وبالولع الشباب ! ؛ لقد فاجأت منذ

الشعر الكاثوليكي الوحيد الذي أعرفه (وأقول الكاثوليكي وليس فحسب المسيحي أو الديني) .. ها هي أبيات تنطق حقيقة بالندم والتقوى والدعاء ... إنها باختصار أكثر أنواع التقوى سذاجة وأشدّها إذعانا ... نحن أبعد ما نكون عن الكاثوليكية الأدبية ، عن التدين الرومانسي الغامض .. هل تظنون أن قديسا ما اتجه الى الله بكلام أبلغ من كلام « بول فيرلين » ؟ - في رأي أن هذه هي المرة الوحيدة التي عبر فيها الشعر الفرنسي تعبيراً ظاهراً عن حب الله .

* * *

صحيح أن النقد الأدبي يعتبر ديوان « حكمة » أروع جزء في إنتاج « فيرلين » ، ولكن في رأينا أن الكلام عن فن هذا الشاعر ينجح مبتوراً إذا انصب على هذا الديوان وحده ، ذلك لأنه طور من أطوار حياته الفنية ؛ في هذا الطور بلغ فيرلين أوج نضجه ، إلا أن الأطوار السابقة شهدت محاولات الأولى ، والاتجاهات التي أثرت فيه ، وانتفاضات عبقريته التي أرادت أن تفصح عن نفسها بالأراء والتطبيقات ... نحن إذن مضطرون إلى افساح المجال لحديثنا عن فن « فيرلين » بحيث ينسحب على كل ما خرج من قلمه ... ذلك لأن هذا الشاعر حين اتجه إلى الله - إلى حين - بقلب مفعم بالآيمان وبنفس خاضعة تائبة ، لم يتخلص من آلامه ، ولم تتبدل عواطفه الأخرى ، ولم يسقط من يده قوس قيثارته .. شاعر الورع (في « حكمة ») هو نفسه شاعر الحب والألم والموسيقى .

حين بدأ فيرلين انتاجه كانت المدرسة البرناسية في أوج تألقها ، فلم يسلم من تأثيرها ، وإنما سار - على العكس - في ركبها . وهو لا ينكر هذا بل يعترف به صراحة في تلك القصيدة التي ذيل بها أشعاره « الزحلية » (Poèmes saturniens) ؛ يضاف إلى ذلك أنه نشر أولى أشعاره في « البرناس المعاصر » (Le Parnasse

عنها في هذا المقام ؛ حسبنا أن نقول مع « چول لوماتر » (Jules Lemaitre) إن لفيرلين أشعاراً تنغلغل حلاوتها في النفس ، وتؤثر بأشياء ثلاثة مجتمعة : سحر النغمت ، وصفاء العاطفة ، وشبه الغموض في الألفاظ .. ويضيف هذا الناقد قوله : « ربما يمكن القول إنه الشاعر الوحيد الذي لم يعبر إلا عن عواطف وانفعالات ترجمها لنفسه وحده ... هذا الشاعر لم يتساءل أبداً إذا كان سيفهمه أحد ، ولم يُرد أبداً أن يبرهن على أي شيء » من هنا نبع شعره من نفسه في يسر ، ولم يسبب له خلقه أدنى عناء ... ومن هنا عبر بكل ما استطاع من دقة عن الحالات العابرة التي كانت تطرأ على حساسيته . إن لديه « تلقائية عاطفية تخلو من أي عنصر عقلي » .. هبط إلى أعماق نفسه فكشف عن كثير من النزوات ، ولكن أيضاً عن بعض الجوانب الطيبة ، واعترافاته الساذجة بأثامه تثير الإشفاق ، الأمر الذي يشفع له ، لا أمام القانون الوضعي ، فلقد حُكم عليه بالسجن مرتين باسم هذا القانون ؛ ولكن لدى الضمير الانساني الذي إن لم يمنحه الصفح كله فعلى الأقل نصفه ! ... لقد استطاع فيرلين في وقت من الأوقات - وبالرغم من وهن عزيمته - أن يلم شعث نفسه فعاد إلى الإيمان ، ولكن بقلقٍ مَن يُخشى النكسة ، وبأمل من يتوق في وجلٍ إلى الغفران ... ثم راح ضحية غزائره من جديد بعد أن ترك ديوانه « حكمة » الذي ربما يواسيه الآن بعض الشيء في قبره ! .

« فيرلين » شاعر الألم .. ليس هو الوحيد الذي تألم في حياته ؛ فالحياة لن تكف عن إصابة الإنسان بالكدمات ما بقي في الوجود ... ولكننا نكاد توأم بأن هناك أناساً تلحق بهم اللعنة وهم في مهادهم ، وكأنهم وُلدوا ليألموا طول حياتهم التي يصارعونها قبل أن تصرعهم ، أو يدعنوا لصدوماتها المتلاحقة

هذه سنوات هنا وهناك أنواعاً من التقليد والتجاهات تفرغني ولست أعرف شيئاً أضر من المقلدين .
 إنني لأحب شيئاً أكثر من أن أظل وحيداً .. ولكن ليس هذا بالأمر المتاح ، إذ يبدو أن مدرسة بودلير قد وُجدت « .. وليس « بودلير وحده هو الذي أحس بتأثيره في « فيرلين » ؛ فلقد كان هذا التأثير من الوضوح بحيث لم يفت كثيراً من النقاد أن يشيروا إليه : منهم الأعداء أمثال « دورفيلي » (Barbey d'Aureville) الذي يتحدث عنه بسخرية لا تُعدى ، فيقول : « ... بودليري متمزمت .. توافق غريب له شكل جنائزي .. خلو من مواهب بودلير .. لديه هنا وهناك بعض ومضات هوجو وموسيه .. هاهو فيرلين ، ولا شيء أكثر من ذلك ! » .. ومنهم الأصدقاء المتحفظون أمثال « سانت بيف » (Sainte-Beuve) الذي يعطف على الشعارين وإن كان يقف حائراً أمام انناجيهما ، إذ أن الشيخوخة تجعل من العسير عليه أن يسبغ ما يأتي به الشباب من جديد جسور : كتب إلى فيرلين يقول حين تلقى منه نسخة من ديوانه « أشعار زحلية » : « ... إن الناقد والشاعر في يتضاربان بشأنك .. وإن أكثر الآذان تأقلاً مع الشعر لتجار ؛ فلكل شيء حد .. عليك ألا تبدأ بالافتداء ببودلير ، هذا الطيب المسكين ، حتى لا تذهب بعد ذلك إلى أبعد منه ... » .

شيئان على الأقل يعتمد عليهما تجديد « فيرلين » في الشعر ، هما الموسيقى السخية والتحرر من قيود البلاغة الرومانسية : يقول في « فن الشعر » : « عليك بالزهد من الموسيقى ، ودائماً - كما يقول : « امسك بالبلاغة والوِ عقها » .. ومن هذين العنصرين تنفرع تقريباً جميع عناصر التجديد الأخرى ، تلك العناصر التي تتعلق بشعرٍ يختلف فنه - بالطبع - عن فن الشعر العربي ، والتي يكون من الإلغاز والتحدلق أن نتكلم

والحب الذى يُنسى نزعاً الجسد ويرلو إلى
التوازن فى الحياة بين المادة والروح :

- كنتُ أسير فى طرق خداعة
- متردداً والألم يملأ جوانحي ،
- فجاءت يداك العزيزتان نبراساً لى .
- فى شحوب شديد بالأفق البعيد ،
- * كان يلمع أمل ضعيف فى الشروق
- * ثم كانت نظرتك الصباح .

ولكن « فيرلين » - قبل كل شيء - شاعر
الموسيقى .. الموسيقى أبرز سمات فنه وأكثرها أصالة ..
وهو لا يكف عن المناداة بها فى الشعر : « عليك
بالموسيقى قبل كل شيء » - « عليك بالمزيد من
الموسيقى ، ودائماً » .. ألفاظه تتحرر من جميع القيود ،
وتنتقل بأجنحة إلى الأثير حيث تتحلل وتستحيل إلى
نغم صرف .. وهذا السحر ليس وليد تقليد ، وإنما
هو من وحى طبيعته الشفافة ونفسه المرهفة .. ويمكن
القول إن أشعاره تسجيلٌ لأصوات كان الشاعر
يستجيب لها فى غير مقاومة ؛ من هنا كانت - كما
قلنا - تنبع سيالةٌ فى يسر . ولعل الأبيات التالية تبرز
أحد مقومات فنه وإحدى مواهبه الفريدة أكثر من
كونها توجهاً إلى الشعراء يمكن أن يسروا على هديه فى
إنتاجهم ، ذلك لأن العبقرية لا تلقن .. يقول فى
« فن الشعر » :

- * عليك بالمزيد من الموسيقى ، ودائماً !
 - * ليكن شعرك شيئاً طائراً
 - نحس به وهو ينطلق من نفس
 - نحو سموات أخرى ، وألوان أخرى من الحب .
- يقول « چول لوماتر » : « إن لدى هذا الطفل
موسيقى فى نفسه ؛ وهو يسمع فى بعض الأحيان
أصواتاً لم يسمعها أحد من قبله » .. سنرى بعد حين
أن هذه الأصوات لم يسمع مثلها أحد من بعده

إذعاناً ظاهرياً يحجب عن الأنظار ثورات نفسية
تضئ الجسد وتختصر العمر .. و« فيرلين » أحد هؤلاء ،
ولقد رزق موهبة التعبير عن الآلام ، تلك التى يحسها
ويحسها مثله كثيرون ، وإن كانوا لا يستطيعون أو
لا يحسنون مثله الإفصاح عنها .. وفصيولة « النساء
الابدين » تجمعهم رابطة الألم ، وإن اختلفت أنواعه :
« الفريد دى موسيه » و« فيرلين » مثلاً ينتميان إلى هذه
الفصيولة ، ولكن الأول كان يعانى بصورة متصلة
من مشاكله العاطفية ؛ أما الآخر فكان يئن من أسوأ
أنواع الانحراف ، ومن عجزه عن حماية نفسه من
نفسه .. وهو صادق فيما يحكيه عن ذلك فى شعره ،
الأمر الذى يجعل البائسين أمثاله يشاطرونه بؤسه ،
ويدفع « السعداء » إلى أن « يقيسوا ملهى اليؤس الذى
نجوا منه » لحسن حظهم .. فأشعار « فيرلين » لها القدرة
على الاستمالة بفضل طابعها الإنسانى الأصيل ؛ يقول
فى قصيدة عنوانها « المهجورون » :

- ما دام مصيرنا كلاً لا يتجزأ
 - والأمل قد ذوى ، والهزيمة محققة
 - وأضحخ الجهود عقياً ،
 - وما دامت هذه الأمور محتومة ، حتى بالنسبة
لبعضائنا ،
 - فما علينا إلا أن نستسلم لموتٍ مغمور لا ضجة فيه ،
 - مثلما يجدر بمن يهزمون فى المعارك الكبرى .
- وهو شاعر الحب ، الذى قال : « إن فى جنون
الحب ؛ وإن قلبى لشديد الضعف والجنون » ..
الحب الذى تسرى فيه نفحة دينية ، :
- فى بساطة ، كما يُصب عطرٌ على لب ،
 - وكما يبذل جندى دمه من أجل الوطن ،
 - بودى لو استطعت أن أضع قلبى وروحى
 - فى تشييدٍ إلى القديسة العذراء مريم

كبيراً ؛ ولكنى لا أعرف إذا كان يترك إنتاجاً ..
يجب أن نحتفظ من فيرلين بضعة أشعار متفرقة رائعة..
لقد كان الرومانسيون يطالبون بحرية الفن فمارس هو
هذه الحرية . وبحماسٍ وحشى مجنون .. لقد أضع
اللغة: وأفسد الأسلوب: وأحال الفكر إلى عدم ..! ..
عداء مذهبي كما قلنا ! ؛ وهو أعجز من أن ينال من
مجد « فيرلين » ... ما هي القيمة الحقيقية لإنتاج هذا
الشاعر العبقري ؟ وما مدى تأثيره في التراث الإنساني؟ -
لعل أجدى وسيلة لمعرفة الإجابة عن هذين السؤالين
هي أن ننصت إلى بعض الجادين من كبار النقاد :

« أندرية دينار » (André Dinar)

« فيكتور هوجو : لامرتين ، الفريد دى موسيه ،
الفريد دى فيني يقدمون عدة مظاهر للرومانسية :
فخامة ومسرحية عند هوجو .. صوفية ووعياً عند
لامرتين .. رقة وألماً وغرابة عند موسيه .. صرامة
وفلسفة ومرارة عند فيني .. ولكن من من هؤلاء
المغنين الأربعة عثر على هذه النغمة المنسجمة (نغمة
فيرلين) ؟ من من منهم أطلق هذه الصيحات التي تنطق
بالحب والضيق بهذه الوسائل البسيطة التي تميز فيرلين؟ -
« .. من البلديهي مثلاً أن « هنري دى رينيه »
(Henri de Régnier) يدين لفيرلين بأكثر مما يدين
به « للمارمييه » (Mallarmé) بالرغم من أنه كان
أكثر مواظبة على حضور اجتماعات شارع روما منه
على التردد على المقاهي التي يغشاها فيرلين ... إن بينهما
كل صلة الأبوة التي يمكن إقامتها بين العبقرية وبين
النبوغ الكبير .. لم ينتص « هنري دى رينيه » سوى
ذلك الألم الذي ذاقه فيرلين ... « .. « .. علينا ألا
ننسى كيف أن « فيراين » هو الذي أعد حملة الرزيين
بأن وجه اهتمام الشعراء الشباب إلى شخصية «المارمييه»
في « أشعاره اللعينة » ... حين ظهر هذا الديوان الصغير
في عام ١٨٨٤ تطلع جيل بأسره إلى التجديد في

كذلك ! .. هذه الأصوات الخفية التي ينقلها موسيقى
إلهية موحية تسلل إلى النفوس لتمس نياط القلوب ! ..
إنها تهز كاتبنا أكثر مما استطاعت أن تهزها غنائية
كبار الرومانسيين أمثال فيكتور هوجو ولامرتين
(Hugo-Lamartine) .. أشعار « فيرلين » غذاء
روحي : تشف الآذان . وينبغي أن تغمض لهما
العيون . لتسمع كالموسيقى في جو نفسي لا نفسه
صور الحسيات !

ثم إن هذه الأشعار سجل خالد للانفعالات
الإنسانية .. فيه يغنى الشاعر للناس ويعبر لهم عما
يتجاوب مع نفوسهم : وهنا مظهر العمق ، ومظهر
الإعجاز ... قرووها فتملوا ؛ وفن كثير من الشعراء
بما فيها من سحر فحاولوا التمرن على التعاليم التي صيها
صاحبها في « فن الشعر » ؛ ولكنهم أخفقوا ؛ ألم نقل
إن العبقرية لا تُلَقَّن ؟ .. إن الشعر ليس ألفاظاً
فحسب. وإنما هو كائنات حية تستمد من الشاعر الحياة..
ولو أن شعراء غير « فيرلين » وفقوا في حل لغز
إعجازه لاعتبر صاحب مذهب جمالي جديد له أتباع
يطبقونه .. ولكن عبقرية « فيرلين » جعلت منه - كما
أشرنا - صوتاً وغناءً : صوتاً لا يتقطع ، وغناءً
حزيباً يتجه توالياً إلى القلوب فيداويها « بالتي كانت هي
الداء » ! .. فن كبار مؤلفي الموسيقى أمثال
« دوبوسي » (Debussy) و « جابريل فورييه »
(Gabriel Fauré) بما في هذه الأشعار من سحر
فترجموا الكثير منها إلى أنغام خالدة ، بل ولا يزال
« فيرلين » يشغل بعض الموسيقيين المعاصرين .

لم يسلم « فيرلين » من ألسنة من كان بينه وبينهم
عداء مذهبي أمثال « مورا » (Maurras) الذي كتب
بعد وفاته بشهر في صحيفة « القلم » (La Plume)
(فبراير ١٨٩٦) يقول : « بول فيرلين يترك اسماً

أكبر منا بكثير ، وأقل منا بكثير في نفس الوقت... انه شاعر لا يوجد قرن كامل بواحد مثله ... ستسأل : أجنون هو؟ - انى أعتقد ذلك ... ولكن حذار ! فان هذا الجنون المسكين قد خلق فناً جديداً ؛ وهناك أمل فى أن يقال عنه ذات يوم مايقال اليوم عن « فرانسوا فيون » (François Villon) الذى يجب تشبيهه به ، أى : « لقد كان أحسن شعراء عصره »

« لوران تاياى » (Laurent Tailhade) :

« بول فيرلين أكبر شعراء القرن التاسع عشر بدون استثناء فيكورهوجو » .

من ديوان (حكمة)

تتطلب الخطة التى رسمتها سلسلة « تراث الانسانية » أن يذبل كل بحث فيها باستشادات من المؤلف الذى تنصب عليه الدراسة ؛ ونحن - كعادتنا - لن نشد هنا عن هذه الخطة ، وإن كنا نشعر بأن أشعار « فيرلين » تفقد بالترجمة أهم مقوماتها ، وهو تلك الموسيقى الفريدة التى لم يعرف الشعر الفرنسى مثلها قبل هذا الشاعر الفذ .. علينا - مع ذلك - أن نقنع بالقدر التالى :

يا إلهى لقد جرحتنى بالحب ؛

ولا يزال جرحى ينتفض ؛

يا إلهى لقد جرحتنى بالحب

يا إلهى أصابتنى خشيتك ،

واللذعة لا تزال ترن ؛

يا إلهى أصابتنى خشيتك

يا إلهى لقد عرفتُ أن كل شئٌ حقير ،

واستقرت عظيمتك فى نفسى ؛

يا إلهى لقد عرفتُ أن كل شئٌ حقير

أسألك أن تُغرقِ روحى فى نبيدك الغزير ،

الشعر ... لقد كان « فيرلين » و « مالارميه » ضوعين فى الليل ، ضوعى فجرٍ بازغٍ قادا رمزىي المستقبل ، ودلاًهم إلى حد ما على الطريق القويم .

شارل موريس (Charles Morice)

إن انتاجه « سيحيل باطراد إلى الموضوعية ؛ وسيترك صدى أعمق أنين أطلقته النفس الانسانية فى العصر الحديث » .

« كوبيسه » (Coppée)

« ما أسعد الشاعر الذى يحتفظ - مثل صديقنا المسكين - بنفسه الصبية ، وبنضرة أحاسيسه .. إن اسمه سيوقظ دائماً ذكرى شعرٍ جديد على الاطلاق ، شعرٍ اتخذ فى الآداب الفرنسية أهميةً تعدل الاكتشاف .. نعم لقد خلق « فيرلين » شعراً يميزه هو وحده ، شعراً يصدر عن وحي ساذج دقيق معاً .. وهو فى هذا الشعر الذى لا يبارى يعبر لنا عن جميع طاقاته ، وجميع آثامه ، وكل وازعه ، وكل مظاهر رفته ، وكل أحلامه ... لقد أظهر لنا نفسه المضطربة باللغة السداجة مع ذلك ... إن مثل هذه الأشعار وجدت لتبقى » .

« موريس باريس » (Maurice Barrès)

« إن أهم ما كان فيه قدرته على الاحساس ، والتأثير بألامه فى الآخرين ، وجسارته السافرة ، وهذه المظاهر من الجمال الرقيق المخزن معاً ... كل هذا لا يزال حياً ... وإن هذا الذى لم يعد شيئاً فى هذا التابوت ليحيا فى نفوسنا جميعاً نحن الحاضرين هنا »

« اناطول فرانس » (Anatole France)

(بالرغم من قسوته المقنعة) :

« لا ينبغي أن نحكم على هذا الشاعر كما نحكم على إنسان عاقل ... إن لديه أفكاراً لا نملك مثلها ، لأنه

وان تنيم حيايى بخبز مائدتك ؛
اسألك أن تُغرقِ روحي فى نبيدك الغزير

ها هو دمي الذى لم أرقه ،
ها هو لحمى الذى لا يستحق الألم ؛
ها هو دمي الذى لم أرقه

ها هو جبيني الذى لم يستطع إلا أن يحمر ،
انه ليكرسى قدميك المعبودتين ؛
ها هو جبيني الذى لم يستطع إلا أن يحمر

ها هما يداى اللتان لم تعملتا ،
انهما للجمر والبخور النادر ؛
ها هما يداى اللتان لم تعملتا

ها هو قلبي الذى خفق سدى ،
انه ليرجف من آلام العذاب ؛
ها هو قلبي الذى خفق سدى

ها هما قدمائى اللتان كانت لهما جولات عابثة ،
انهما للإسراع حين يرتفع صوت رحمتك ؛
ها هما قدمائى اللتان كانت لهما جولات عابثة

ها هو صوتى الكاذب الكريه ،

انه ليوم الذى يفرضه العقاب ؛
ها هو صوتى الكاذب الكريه

ها هما عينائى مشعلا الضلال ،
انهما ليشطفتا بعبرات الدعاء ؛
ها هما عينائى مشعلا الضلال

واحسرتاه ! أنت يارب القربان والعتو ،
ما هو بر ججودى . .
واحسرتاه ! أنت يارب القربان والعتو

يا إله المول والقداسة ،
واحسرتاه ! هاهى هوة جرمى السوداء ؛
يا إله المول والقداسة .

انت يا إله السلام والفرح والسعادة ،
هاهى كل عبرائى ، وكل مظاهر جهلى ؛
انت يا إله السلام والفرح والسعادة .

انك تحيط بكل هذا ، بكل هذا ،
وتعلم اننى اكثر الناس مسكنة ؛
انك تحيط بكل هذا ، بكل هذا .

ولكنى اعطيك - يا إلهى - كل ما عندى .



العروة الوثقى بحال الدين الأفغانى ومحمد عبده

بمستلم

الدكتور عثمان أمين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة

١ - تقديم عن الأفغانى ومحمد عبده

(أ) الأفغانى ورسالته :

هذه صورة مشرقة للمحات ، زاهية القسمات ، يسطع منها نور وتنبثق منها نار . إننا هنا أمام عبقرى من عباقرة العصر الحديث ، أصبحت شخصيته فى نظر الشعوب الشرقية رمزاً حياً للكفاح المتواصل من أجل التحرر السياسى ، وأضحى اسمه علماً خفياً للإصلاح المستنير النازع إلى صون كرامة الإنسان ، الساعى إلى إيقاظ الشعور بحق المواطن ، فى البلاد المغلوبة على أمرها ، أو الواقعة تحت نير الاستعمار الغربى أواخر القرن الماضى .

ومع أن هذا الرجل قد انتسب بمولده ومسقط رأسه إلى أفغانستان ، فقد كان بروحه ومنازع فكره شرقياً مسلماً . بعيداً عن أن يطبق حدود الوطنية الضيقة وطنية الأرض والجنس ، وكان فى حياته سائحاً جواباً . طوف فى آفاق الشرق والغرب . فزار بلاد العرب ، وأقام فى مصر وتركيا ، وقضى فترة من شبابه بالأفغان وإيران والهند والعراق . وزار كثيراً من عواصم أوروبا ، وقيل أيضاً إنه زار أمريكا . ولا شك أن سياحاته الكثيرة

واطلاعاته الواسعة قد زودته بمعرفة عميقة بالرجال والشعوب ، وهيات له إحاطة تامة بمختلف التيارات الفكرية فى زمانه . ولم يستقر الرجل فى وطن خاص ، وكأنما أراد أن يكون مواطناً للشرق الإسلامى ، إن لم يتيسر له أن يكون مواطناً للعالم كله ، على غرار الحكيم « الرواقى » القديم . ولا عجب فقد كان ذلك الشرق - فيما علمنا مما كتب بقلمه ومن تراجم سيرته - هو شغله الشاغل فى حياته كلها . يهتف باسمه فى حله وترحاله ، وكأن لسان حاله قول شاعرنا العربى المعاصر :

طمع ألقى عن الغرب اللثاماً

فاستفق يا شرق واحذر أن تنساما

وكذلك كانت حياة جمال الدين الأفغانى جهاداً بالقلم واللسان لإثبات أن الدين الإسلامى ليس صيغاً جامدة ولا جثة ميتة ، ولكنه خليق . إذا نحن خاصناه من شوائب الخزعبلات الدخيلة على عقائده الأصيلة ، أن يصبح قوة حية فعالة فى العالم . وأن يلتقى فى وئام جوانى مع أعمق حاجاتنا العصرية ، وأن يستجيب على الدوام لجميع مطالب التقدم العلمى والحضارة الغربية .

وإذا نظرنا إلى هذا الدين من الناحيتين الاجتماعية والسياسية وجدنا عقيدته في صميمها عقيدة سمحة حرة ديمقراطية ، تمنح الأفراد والشعوب حق المشاركة في تدبير أمور الدول وفي الرقابة على حكامها .

وقد كان جمال الدين من أوائل المسلمين إدراكاً لمدى الخطر الداهم الذي يتعرض له استقلال الدول الشرقية من مطامع الاستعمار الغربي ونزواته : رأى في الغرب تقدماً عقلياً ومادياً . ورأى روح تعصب على الشرق وعدواناً على بلاده . فسعى سعياً حثيثاً إلى جمع شتات أهل الشرق وتوحيد كلمتهم : وإيقاظ همهم للدود عن كيانهم . والخلاص من الخطر المحدق بهم . لذلك حاول أن يقوم بتعبئة الشعوب الشرقية تعبئة روحية شاملة . فسعى إلى إقناع كل ملك أو أمير شرقي بأن يعمل على ترقية شعبه ، وتحصينه بالحكم الدستوري ووقفه على أسرار التقدم الغربي ، وتقويته للتحالف على الاتحاد مع الأمم الشرقية الأخرى ، لتلتقي جهود الجميع عند الغرض المشترك وهو التحرر السياسي . وكان يعتقد أن من اللازم المبادرة بتنفيذ هذا البرنامج تنفيذاً منسقاً سريعاً عن طريق الاتفاق بين الحكومات المسؤولة متى أدركت مدى ما يعرضها له تفرقها من أخطار . من أجل ذلك حاول مرات أن يستميل إلى آرائه سلطان تركيا ، وشاه إيران . وخديو مصر . ولئن تكن مساعيه لدى أولئك الحكام قد باءت بالإخفاق فقد لقيت آراؤه - وإن لم تفهم دائماً على وجهها الصحيح - كل ترحيب لدى الصفوة من المثقفين ، الذين تطلعوا إليه ليقود حركات التحرير والقومية . وما نحسب كتاب الغرب كانوا مبالغين حين نسبوا إلى جمال الدين ذلك الدور التاريخي الخطير . فقالوا إنه « أبو القومية » في أقطار الإسلام . ولكننا نلاحظ مع ذلك أن الفرق كبير

بين « الجامعة الإسلامية » مفهومة على طريقة جمال الدين وبين الحركات القومية التي دخلت إلى تلك البلاد ، مفهومة على طريقة الغربيين : فالطابع الغالب على الحركات القومية والأحزاب السياسية المنبثقة منها هو انفصالها عن الإسلام قليلاً أو كثيراً ؛ ومعظمهما يصدر عن الاعتقاد أن الزمن الذي كان في مقدور الدين أن يسيطر فيه على الحياة العامة قد انقضى ، وأنه لا سبيل إلى إصلاح المجتمع العصري إلا باتباع المبادئ القومية والمدنية المقتبسة من أوروبا . وأغلب المنتمين إلى هذه الحركات يميلون إلى الظن أو الاعتقاد بأن كل ما يقع في الغرب جدير بالإعجاب . وأن أساليب الحياة الأوروبية مبرأة من كل عيب وفوق كل نقد .

لكن جمال الدين ، بما أوتي من روح ناقدة وثقافة عميقة ، لم يكن ليجارى الناس في ذلك الإعجاب الساذج الرخيص الذي لا يفتأ يردده المتفرنجون السطحيون . وهو إعجاب مرده إلى عقدة من عقد النقص أو إلى قلة المعرفة بحضارة بلادهم . وهو يقول في ذلك : « يتخذ الغربيون في الشرق أساليب عجيبة للقضاء على الروح القومي وقتل التربية الوطنية . وتقويض الثقافة الشرقية : فتراهم يزيتون للشرقيين أن ينكروا على قومهم كل مآثرة وكل فضيلة . ويلتقون في روعهم أنه ليس في تاريخهم مجد يذكر ، ويوهمونهم بأن قصارى المجد للشرقي النابه أن ينفر من سماع لغته ، وأن يتباهى بأنه لا يحسن التعبير بها . وأن ما تعلمه من الرطانة الغربية هو غاية ما يستطيع بلوغه من الثقافة الإنسانية . ألا ليت الشرقيين يدركون أنه لا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم لا تاريخ لهم ، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقيم منهم أساطين يحمون ذخائر بلادهم ويحيون مآثر رجالهم »

(ب) محمد عبده يحمل الرسالة^(١) :

ما من قطر من أقطار الشرق أثر فيه جمال الدين الأفغانى مثل تأثيره في مصر : فهو من أول العاملين على تطور الروح الوطنى في بلادنا ، وقد استطاع بخطبه الملهبة أن يثبت في النفوس نزوعاً إلى الحرية ورغبة في العدالة . خطب مرة قبل خلع الخديو إسماعيل ، فقال : « أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض ، لتستنبت ما تسد به الرمح ويقوم بأود العيال . فلماذا لا تشق قلب ظالمك ؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك ؟ » . وهذه الجرأة كان الرجل يخطب ويتكلم ، وكان لكلامه أثر عميق في إيقاظ الناس وتنبيه المحكومين إلى حقوقهم . قبل الحاكمين ، فأتجه الناس إلى نقد تصرفات أصحاب السلطان ، وأخذت تتضاءل عقيدة سيادة الحاكم وحقه المطلق في التصرف في شئون الرعية :

قدم هذا الزعيم الثائر إلى مصر للمرة الأولى سنة ١٨٦٩ ، وكانت شهرته قد سبقته إليها . ولما سمع محمد عبده بمقدم ذلك النابغة الكبير ، ذهب لزيارته في صحبة الشيخ « حسن الطويل » أستاذ المنطق في الأزهر حينئذ . وتحدث السيد جمال الدين إلى زائريه أحاديث طلية في تفسير القرآن وفي التصوف الإسلامى ، فكانت شخصيته تخلب ألباب سامعيه :

ولما عاد جمال الدين من استنبول إلى القاهرة سنة ١٨٧١ ، بادر محمد عبده إلى لقائه ، وتلمذ عليه ، وأصبح يلازمه كظله . ونشط الأفغانى لبث تعاليمه الحرة التى لم يكن للناس عهد بها ، والتى كانت في وسط الظلمة الخالكة أشبهه بريق يأخذ بالأبصار : ووجد الشاب المصرى عند السيد الأفغانى روحاً جديدة غير مألوفة لدى شيوخ الأزهر : وجد عنده مذهباً فلسفياً واحداً ، ونظرة إلى الحياة عميقة ، وصورة عن الكون

(١) انظر مقالنا عن « رسالة التوحيد لمحمد عبده » (في تراث

الإنسانية ، مجلد ٢ عدد ١٠) .

وظل جمال الدين الأفغانى على إخلاصه لروح الإسلام ، واقتناعه بأنه دين يخاطب العقل في كل إنسان ، ويهدى طلاب الهداية في كل زمان ومكان : « إن الدين الإسلامى يكاد يكون متفرداً بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبعين للظنون ، وتبكيك الخاطبين في عشواء العماية . هذا الدين يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم ، وكلما خاطب خاطب العقل ، وكلما حاكم حاكم إلى العقل : تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة ، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة » (الرد على الدهريين) .

ولقد غلب الاتجاه الروحى على فكر جمال الدين : وما من شك في أن روحيته هى التى ساقته إلى تقويض المادية في مختلف صورها والنزوع إلى « الاشتراكية الإسلامية » القائمة على مبادئ الأخلاق والدين . ولذلك رأيناه يدعو إليها توثيقاً لما بين المسلمين من وشائج عقلية ووجدانية : تستطيع وحدها أن تكفل تماسك الجماعة واطراد ازدهارها . وهو يقول في ذلك ما معناه : إن الاشتراكية السليمة هى اشتراكية الإسلام ، لأن قانونها المحبة والصفاء ، ودستورها العقل والحرية ، وغايتها العدالة الاجتماعية : وهل هنالك شك في اشتراكية الإسلام ، وقد دعا القرآن إليها ، ووردت الأحاديث بالحث عليها ، وسار المسلمون على نهجها ، في عهد النبي وأكبر خلفائه ؟ وقد شرع الإسلام الزكاة درءاً لجشع الأنانيين ، ودفعاً لحقد الفقراء على أرباب الثراء ، وتمكيناً للمحبة والتعاطف بين الناس . أما الاشتراكية الغربية فليس فيها نفحة من روح ، ولا وازع من أخلاق ، ولا ذرة من دين ، وإنما منشؤها الحسد ، وقوامها الانتقام ، ومدارها المادة . وكل اشتراكية تخالف في روحها اشتراكية الإسلام لا تكون عواقبها إلا مجزرة كبرى تسيل فيها الدماء ، وتتعطل عندها المبادئ ، وتستباح بها الضمائر :

للتاريخ بمدرسة دار العلوم ، ومضى الأستاذ الشاب
 يؤدي ، في بهجة وحماسة ، المهمة التي خلق لها ، والتي
 كان يرى فيها وسيلة لإصلاح الفاسد وتزويم المعوج ؛
 ولكن سرعان ما حالت السياسة بينه وبين التعليم : فقد
 أمر الخديو توفيق بعزله من دار العلوم خوفاً مما يبثه من
 آراء في الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية ، جاءت
 امتداداً حياً لرسالة أستاذه جمال الدين ، وقد كان من
 المغضوب عليهم والمبعدين :

وولاه رياض باشا رياضة تحرير « الوقائع المصرية »
 سنة ١٨٨٠ ، فسخر الجريدة الرسمية لنشر آرائه
 الإصلاحية ، ولتوجيه النقد لأعمال الحكومة ، فكان
 في تحرير « الوقائع » معلماً ومصلحاً في آن واحد ؛
 كانت غايته رفع مستوى الأمة وتقويم أخلاقها ،
 والنهوض بها نهضة اجتماعية حقيقية ، من غير عنف
 ولا طفرة ، وكان يعتقد أن ذلك يتم للأمة إذا سلك بها
 قادمها سبيل التثقيف والتربية ونشر التعليم ، لا سبيل
 تقليد الغرب من غير فهم ولا إدراك عميق ، أو التمسك
 بظواهر المدنية المادية مع الغفلة عن صميم المدنية
 الصحيحة . وكمن مرة نبه الشيخ إلى ضرر الإفراط في
 « تقليد الأوروبيين ومجاراتهم في عاداتهم التي نظنها تفوق
 عاداتنا البسيطة » ، كما حمل على ذلك الوهم الذي
 استولى على نفوس بعض الأغنياء عندنا ، فجعلهم
 يظنون أن المدنية عبارة عن تحصيل ضروب اللذات
 واستكمال وسائل الترف ، مبيئاً لهم أن ذلك بعيد عن
 روح تمدن الحقيقي ، الذي هو حب العمل ، وبذل
 الجهد ، و « الإحساس بوجوده اللذائذ والآلام ،
 والتنشيط في طلب وجوه الكسب المتنوعة ، وطلب
 الأمانة على تلك الوجوه ، ومراعاة الحقوق والواجبات
 الطبيعية والشرعية » .

منظمة : ومن المحقق أن جمال الدين كان يفيض قوة
 ذاتية وسحرًا فطرياً ، فاستطاع أن ينفخ من روحه
 في تلاميذه - كما قال جرجي زيدان - « ففتحوا
 أعينهم ، وإذا هم في ظلمة ، وقد جاءهم النور ،
 فاقتبسوا منه ، فضلاً عن العلم والفلسفة ، روحانية
 أرتهم حالهم كما هي ، إذ تمزقت عن عقولهم حجب
 الأوهام ، فنشطوا للعمل في الكتابة . . . » . وكان
 طبيعياً - وقد اتصل محمد عبده بتلك الشخصية القوية -
 أن يفتن بها ، وأن ينساق إلى الطريق التي رسمتها له .
 وقضى محمد عبده في صحبة جمال الدين شهوراً يحيا
 حياة الفكر والروح ، وهو مبهج متحمس نشوان ،
 متعطش إلى ارتشاف المعرفة من ينابيعها الصافية ،
 متشوق إلى شهود العهد الميمون الذي تتحقق فيه مثل
 الحق والخير والجمال . ولم يتردد في إعلان حماسه
 لأستاذه وإعجابه به في باكورة مصنفاته ، إذ نجده
 يتحدث عنه في بداية « رسالة الواردات » (سنة
 ١٨٧٤) ، فيصفه بصفى « الحكيم الكامل والحق
 القائم » . على أن جمال الدين سرعان ما توسم في تلميذه
 ما يبشر بالنبوغ والامتياز ، فصرح أمام جمع من
 مودعيه يوم رحيله عن مصر للمرة الأخيرة سنة ١٨٧٩
 بكلمته المشهورة : « لقد تركت لكم الشيخ محمد عبده
 وكفى به لمصر عالماً » .

وشرع محمد عبده ، منذ سنة ١٨٧٦ ، في كتابة
 المقالات الأخلاقية والاجتماعية ، داعياً فيها إلى حرية
 الفكر وإلى الإصلاح المرن الجريئ معاً . وبعد أن نال
 شهادة العالمية من الأزهر في السنة التالية ، أصبح من
 حقه أن يقوم بالتعليم ، فأخذ يلقي في الأزهر دروساً
 في التوحيد والمنطق والأخلاق ، تميزت بطرافة المنهج
 ووضوح العرض . وفي أواخر سنة ١٨٧٨ عين مدرساً

وكان أول عمل للشيخ محمد عبده في باريس هو أنه اشتغل مع السيد جمال الدين بتأليف «جمعية العروة الوثقى». وقد وضع الشيخ صيغة ذلك العهد الجميل الذي ارتبط به أعضاء الجمعية. وهذا نصه:

« أقسم بالله العالم بالكلى والجزئى ، والجلى والخبفى ، القائم على كل نفس بما كسبت ، الآخذ لكل جارحة بما اجترحت ، لأحكم بكتاب الله فى أعمالى وأخلاقى بلا تأويل ولا تضليل . . ولأجيب داعيه فيما دعا إليه ، ولا أتقاعد عن تاييته فى أمر ولا نهى ، ولأدعون لنصرته ، ولأقومن بها ما دمت حياً ، لا أفضل على الفوز بها مالا ولا ولداً .

أقسم بالله مالك روحى ومالى ، القابض على ناصيتى ، المصرف لإحساسى ووجدانى . الناصر لمن نصره . الخاذل لمن خذله ، لأبدلن ما فى وسعى لإحياء الأخوة الإسلامية ، ولأنزلنها منزلة الأبوة والبنوة التصحيحيتين . . ولأعرفنها كذلك لكل من ارتبط برابطة العروة الوثقى . وانتظم فى عقد من عقودها . ولأراعينها فى غيرهم من المسلمين . إلا أن يصدر عن أحد ما يضر بشوكة الإسلام ، فانى أبدل جهدى فى إبطال عمله المضر بالدين . وآخذ على نفسى فى أثره مثل ما آخذ فى المدافعة عن شخصى . »

ثم شرع هو وأستاذه يعدان العدة لإنشاء جريدة لتكون لسان حال الجمعية ، و « للدفاع عن حقوق الشرقين عموماً والمسلمين خصوصاً ، وتنبية بعض العاقلين منهم لما فيه خيرهم » .

٢ — العروة الوثقى

(أ) بشائر الدعوة إلى الثورة التحريرية :

من كان يظن أن جريدة أسبوعية صغيرة ، تطبع وتصدر باللغة العربية فى قلب العاصمة الفرنسية ، وتحرر فى حجرة ضيقة . على سطح منزل من المنازل القائمة على

واستطاع الشيخ المصلح أن يستعين بالجريدة الرسمية لبث مبادئ الوطنية فى نفوس المصريين . مبدئياً للناس أن فى الوطن من موجبات الحب ثلاثة أمور : « الأول أنه السكن الذى فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد . والثانى أنه مكان الحقوق والواجبات التى هى مدار الحياة السياسية . . والثالث أنه موضع النسبة التى يعلو بها الإنسان ويعز أو يسفل وينذل » . وحث المصريين — حكومة وشعباً — على أن يتعاونوا على الخير . وعلى أن يتوخوا المنفعة العامة فى أعمالهم . ووجه النقد إلى عيوب بيوتنا ومجالسنا ومجتمعاتنا ، فذم الإسراف والتبذير ، وبين مساوئ تعدد الزوجات ، وحمل على الرشوة والمحسوبية ، والإهمال والتكاسل .

وكانت جهود الشيخ ومعاونيه فى الصحافة العربية باعثاً لهبة أدبية واجتماعية فى أساليب الكتابة والتحرير . وسار الشيخ فى تحرير « الوقائع المصرية » تلك السيرة الإصلاحية ، فكان عجباً حينئذ أن نرى صاحب عمامة أزهرية ، يشرف من غرفة تحرير الجريدة الرسمية على الأمة ، فيقوم من أخلاقها ، ويصلح ما فسد من عاداتها ، ويعلم جرائدها حسن التحرير ، ويربها على الصدق فى القول والإخلاص فى العمل .

وقامت ثورة عراقى ، ولم يكن محمد عبده فى أول الأمر مشايعاً لها . لأعتقاده أنها تعبر عن مطالب عسكرية بحتة . ولكنه حين رأى تطور الأحداث سارع إلى شد أزر العراقيين ، حتى صار أحد الرؤوس المدبرة لشئون الحكومة الوطنية . ولما أخذت نيران الثورة باحتلال الإنجليز لمصر . حوكم العراقيون . وصدر الحكم على محمد عبده بالنفى ثلاث سنين : فرحل إلى سوريا سنة ١٨٨٣ . ولم تطل إقامته بها ، إذ دعاه أستاذه جمال الدين إلى اللحاق به فى باريس . قلبى الدعوة . وهبط أرض فرنسا لأول مرة فى مسهل سنة ١٨٨٤ .

أو سياسي في هذا الشرق إلا وهذا الكتاب من بعض مصادرہ .

حقاً إن للعبرية قدرة عجيبة على اختراق حجب الزمان ، واستشفاف سير التاريخ . والسيد الأفغاني والإمام محمد عبده قد انتظعا أن نخلقا لأبناء هذا الجيل صفحات نقرؤها ، فيخيل إلينا أنها كتبت في أيامنا هذه مع أنه قد مضى على كتابتها أكثر من ثمانين سنة .

(ب) أهداف العروة الوثقى :

صحت عزيمة الأفغاني ومحمد عبده على إصدار « العروة الوثقى » في أوروبا سنة ١٨٨٤ . وفي رسالة من باريس بعث بها الشيخ محمد عبده في ١١ من أبريل من تلك السنة إلى صديقه الشاعر الإنجليزي « ولفرد بلنت » مؤلف كتاب « التاريخ السري لاحتلال الإنجليز لمصر » ، نرى الشيخ المصري يلخص أهداف « العروة الوثقى » في أمرين :

١ - صون استقلال الشعوب الشرقية من عدوان الدول الغربية .

٢ - وإفلاق بال الحكومة الإنجليزية ، حتى ترجع عن أعمالها المثيرة لخواطر العرب والمسلمين .

والواقع أن من تأمل صفحات هذه الجريدة وجدها تنفخ في أساليب التأييد على الاستعمار الغربي ، وتحذير الشرقيين من الوقوع في حباله ، حتى أنها تلجأ أحياناً إلى رواية بعض الأساطير تقريباً للفكرة ، وعندئذ يتضح مقصدها من الرواية . مثال ذلك أسطورة « الهيكل العظيم » الذي اشهر عنه أنه يصرع كل من أوى إليه ، فكان ذلك نذيراً بالخطر لكل من يقرب منه ، حتى تشجع رجل يائس واقتحم بابه متحدياً الموت . ولما توسطه لم يجد شيئاً مما توهم الناس ، وإنما سمع أصواتاً مزعجة ، كلها وعيد وتهديد وتخويف وتهويل . ولكن الرجل لم يأبه لذلك ومضى في طريقه

مقربة من ميدان « المادلين » بباريس ، وترسل سرا إلى الأقطار الشرقية ، خشية أن ترمقها العيون وكأنها إحدى المحرمات أو المهربات ! من كان يصدق أن هذه الجريدة ، ذات الموارد المادية المحدودة ، تستطيع بمقالاتها الثورية الملتهبة ، ونداءاتها الوطنية المشتعلة ، أن تفلق بال الحكومة البريطانية ، حتى أنها سعت لمنع دخولها إلى الهند ومصر وسوريا والسودان ، وحملت مجلس النظار المصري - برياسة نوبار باشا الأرمني - على إصدار قرار بمصادرة أعداد الجريدة ، وفرض غرامة مالية على كل من تسول له نفسه أن يقرأها ؟

هذه الجريدة هي « العروة الوثقى » . وليس بعجيب أن يكون هذا شأنها في نظر الإنجليز ، وهم يعرفون أن مديرها السيد جمال الدين الأفغاني ، ورئيس تحريرها الشيخ محمد عبده . وليس بعجيب كذلك أن يكون للعروة الوثقى ذلك الأثر العميق في نفوس قرائها ، وقد كانت أول جريدة عربية تصدر في أوروبا عقب الاحتلال البريطاني لمصر .

وعلى الرغم من أن أجل الجريدة كان قصيراً بسبب ما اتخذته الحكومة البريطانية من تدابير شديدة لعرقلة أعمالها ، فقد استطاعت أن تترك آثاراً بعيدة في أبناء الشرق عموماً ، وفي أبناء العروبة خصوصاً : حبيت إليهم طلب الحرية ، وبثت فيهم روح الوطنية ، وأحيت عندهم الشعور بالكرامة الإنسانية ، وزكت في نفوسهم أخلاق الرجال .

و « العروة الوثقى » التي لم يظهر منها إلا ثمانية عشر عدداً ، قد جمعت في كتاب هو اليوم سجل حافل لتاريخ الثورة التحريرية التي قادها هذان الزعميان الشريكان ، وبقيت صفحات الكتاب منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا مصدراً يشع بروحيهما الكبيرين ، حتى أنه ما من مفكر اجتماعي أو ديني

« السلطنة » ، ومظاهر الفخفخة ! « بل قد يطلبون المعونة من الأجنبي على أبناء أمتهم استبقاءً لذلك الشبح البالي والنعيم الزائل » .

٣ - نصوص من العروة الوثقى

يحاو لي في هذا المقام أن أقرر أنني منذ ربع قرن من الزمان ، قد درجت على معاودة النظر ، من حين إلى حين ، في صفحات العروة الوثقى ، وكأنني أسمع حين أفروها صوت الزعيمين الكبيرين ، فيذهب بي الفكر مذاهب شتى ، وأتخيل تارة أنهما يوجهان الخطاب إلى أبناء الشرق المنقسمين على أنفسهم ، وتارة أخرى إلى الذين ارتضوا أن يكونوا عملاء للاستعمار الغربي البغيض . ولنستمع الآن إلى مقتطفات مما كتبه « العروة الوثقى » تحدث قراءها عن الوحدة والسيادة ، والدفاع عن الوطن ، والحيانة ، والاستعمار ، والرجوع إلى الدين ، والقضاء والقدر ، والجن ، والشرف ، والأمة وسلطة الحاكم المستبد ؛ ونحن نقدمها نماذج حية رائعة من الأدب السياسي الرصين الذي يعالج شؤوننا الاجتماعية العامة بروح إنساني عميق :

(أ) الوحدة والسيادة :

« أمران خطيران تستلزمهما ضرورات الحياة ، وتحث عليهما مبادئ التربية ، وترشد إليهما تعاليم الدين ، وهما النزوع إلى الوحدة والسعي إلى السيادة ؛ وبقدر ما يرسخ هذان الأمران في الأمة تكون عزيزة الجانب موفورة الكرامة مستعدة للبقاء .

« الوحدة تواصل وتقارب تحدثه شعور كل فرد من أفراد الأمة بمنافعها ومضارها . وهذا الشعور هو ما يبعث كل واحد على التفكير في أحوال أمته ، فيجعل جزءاً من وقته للبحث فيما يرجع إليها بالشرف والرفعة وما يدفع عنها طوارق الشر والغيلة . ولا يكون همه بالنظر في صالح أمته أقل من همه بالنظر في أحواله

إلى آخر الهيكل رابط الجأش ، فاذا اللعبة تنكشف ؛ ينحل الطلسم ، وينشق الجدار ، ويتفتح الكنز ، ويحمل الرجل منه ما شاء بغير حساب . ويعلم حينئذ حقيقة حجبتها عن الناس « حرب الأعصاب » وهي أن هلاك من هلك قبله ممن دخلوا الهيكل ، إنما كان بالفزع من تلك الأصوات المتوعدة والأخطار المتوهمة ! وتعقب « العروة » على تلك الأسطورة فتقول :

« وبريطانيا العظمى هيكل عظيم يأوى إليه المغرورون إذا أوحشت نفوسهم ظلمات السياسة ، فتدركهم المنية بمزعجات الأوهام . وكم هلك بين جدران « الهيكل البريطاني » من لا مريرة لهم ولا ثبات لجأشهم ! وأحشى أن يسوق اليأس إلى ذلك الهيكل رجلاً قوى المريرة ، مزدرياً للحياة الذليلة ، فما تكون إلا هنيهة حتى يصعد فيها صوت اليأس فينقض الجدار ، وينحل هذا الطلسم الأعظم » .

ولم تقف العروة عند حد التحذير من السياسة الاستعمارية الغربية ، بل دأبت على التنديد بالزعماء والحكام في الشرق الذين غفلوا عن مراعى هذه السياسة فكانوا أعوانها في بلادهم ، قالت : « فكأن التجارب لا تعلم الشرقيين ، وكأن الحن لا تربيههم ، مع أن الواقع وعبر التاريخ تدلنا على أن المستعمرين ، في ماضيهم وحاضرهم ، إنما يملكون البلاد بأيدي سكانها : يرى الأمير ، أو الزعيم الشرقي ، النازلة في أرض جاره ، فيظن أن النازلة خاصة بغيره ، فيلهو عنها . . مثل الشرقيين في ذلك مثل الأغنام ، تساق إلى الذبح واحداً بعد واحد حتى تغنى ، وسائر القطيع في غفلة عما يجرى » . .

كذلك حملت العروة على ذلك الفريق من الشرقيين الذين يخونون أوطانهم ويختارون موالاتة الأجنبي ، ويرضون أن يكونوا أعواناً له على امتلاك بلادهم ، قانعين من ذلك كله بألقاب « الإمارة » وأسماء

كاشفاً عن حكم الله ، وعدّ الخروج عليه مروقاً من الدين ؛

« إن الميل للوحدة والتطلع للسيادة وصدق الرغبة في حفظ حوزة العروبة - كل هذه صفات كامنة في نفوسكم . ولكن دهاكم ما ألهاكم عما يوحي به الدين في قلوبكم ، وأذهلكم أزماناً عن سماع صوت الحق يناديكم بين جوانحك ، فسيهوتكم وما غويتكم ، وزلتم وما ضللتكم ، ولكنكم حرتم وتهمتم . فمثلكم مثل جواب الجاهيل من الأرض في الليالي المظلمة : كل يطلب عوناً وهو معه لا يهتدى إليه ! »

(ب) إيقاظ الوعي لمقاومة الاستعمار (١) :

« قد خفيت مذاهب الطامعين أزماناً ثم ظهرت ، وأوغل الأقوياء من الأمم في سيرهم بالضعفاء حتى أذهلهم عن أنفسهم ، وبلغوا بهم من الضيم حداً لا تحتمله النفوس البشرية . وذهب قوم إلى ما يسوله الوهم ، فظنوا أن القوة الآلية وإن قل عملها يدوم لها السلطان على الكثرة العددية وإن اتفقت آحادها . بل زعموا أنه يمكن استهلاك الجم الغفير في النزر اليسير ؛ وهو زعم ياباه القياس ، بل يبطله البرهان : فإن تقلبات الحوادث في الأزمان البعيدة والقريبة ناطقة بأنه إن ساغ أن عشيرة قليلة العدد فنت في سواد أمة عظيمة ونسبت تلك العشيرة اسمها ونسبها ، لم يجز في زمن من الأزمان إجماع أمة تماثلها في العدد . وإن بلغت القوة أقصى ما تمثله الخيال .

« إن النفوس البشرية ، وإن بلغت من فساد الطبع والعادة ما بلغت ، إذا كثر عديدها تحت جامعة معروفة لا تحتل الضيم إلا إلى حد يدخل تحت الطاقة . فإذا تجاوز الاستطاعة عادت النفوس إلى قواها ، واتمت خلاصها ؛ ولن تعد عند الطلب رشاداً . »

(١) نشر هذا في « العروة » بعد احتلال الإنجليز لمصر .

الخاصة : ثم لا يكون فكره في ذلك فكراً عقيماً ، قصاراه أن يدور على الألسنة ، ويجرى مع الخيال ، بل يكون استبصاراً واعياً تتبعه عزيمة قوية يصدر عنها عمل بناء يثابر على استكمالها بقدر ما في طاقته .

« وأما السعي لإعلاء كلمة الحق وتثبيت سيادة الأمة فلا نجد آية من آيات الكتاب العربي المبين إلا وهي داعية إليه جاهرة بمطالبة المؤمنين بالجد فيه ، حاضرة عليهم أن يتوانوا في أداء المفروض منه .

ولا ريب أن هذا الوعي القومي المتمثل في الشعور بالوحدة والسيادة منبث عن الوعي الإنساني الذي يجعل المواطنين « محسون أن شأن الأمة في المكان الأول من الاعتبار ، وأن الشئون الخاصة في المنزلة الثانية منه ، ويجعلهم لا يقفون فيما يحسون عند جلب المصالح الموقوتة ودرء المفاسد الحاضرة » ، بل يمدون أبصارهم إلى مستقبل الأمة في أوسع آفاقه ، ويعملون على صيانة حياتها كأعز ما تكون ودائع السلف الصالحين عند الخلف الأبرار .

« وإذا تصفحنا تاريخ الشعوب في وجودها وفنائها وجدنا هذه سنة الله في الجماعات البشرية : حظها من الوجود على مقدار حظها من الوحدة ومبلغها من العظمة على حسب تمكنها من السيادة . وما انحط شأن قوم وما هبطوا عن مكانتهم إلا عند لوههم بما في أيديهم وقناعتهم بما تسنى لهم ، ووقوفهم على أبواب ديارهم ينظرون طارقهم بالسوء . وما أهلك الله قبيلة إلا بعد ما رزئوا بالافتراق وابتلوا بالشقاق ، فأورشهم ذلاً طويلاً وعذاباً وبيلاً يسلمهم إن عاجلاً أو آجلاً إلى فناء محتوم .

« إن هذين الأمرين ، الوحدة والسيادة ، ركنان شديدان من أركان الإسلام . وقد بلغت مكانة الوحدة في الشريعة الإسلامية أسنى درجة في الرعاية الدينية ، حتى جعل لإجماع الأمة واتفاقها على أمر من الأمور

« إن مجاوزة الحد في الاعتداء تنسى الأمم ما بينها من الاختلاف في الجنسية والمشرّب ، فترى الاتحاد لدفع ما يعمها من الخطر ألزم من التحزب للجنس والمذهب .

« أبعد هذا يأخذنا العجب إذا أحسنا حركة فكرية في أغلب أنحاء المشرق في هذه الأيام ؟ كل يطلب خلاصاً ، وينتحل لذلك من الوسائل والأسباب ما يصل إليه فكره . وإن العقلاء في أصقاعه يتفكرون في جعل القوى المتفرقة قوة واحدة ، ويمكن لها القيام بحقوق الكل . . .

« بلغ الاجحاف بالشرقيين غايته ، وأدرك المتغلب منهم نكايته : خصوصاً في المسلمين منهم . ولم تبق طبقة من الطبقات إلا وقد مسها الضر من إفراط الطامعين في أطاعهم ، خصوصاً من جراء هذه الحوادث التي بذرت بذورها في الأراضى المصرية من نحو خمس سنوات بأيدى ذوى المطامع فيها . . .

« الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عموماً . إن مصر تعتبر عندهم من الأراضى المقدسة ، ولها في قلوبهم منزلة لا تحتلها سواها ، نظراً لموقعها من الممالك الإسلامية ولأنها باب الحرمين الشريفين : فإن كان هذا الباب أميناً كانت خواطر المسلمين مطمئنة على تلك البقاع ، وإلا اضطربت أفكارهم . . .

« إن الفجيعة بمصر حركت أشجاناً كانت كامنة ، وسرى الألم في أرواح المسلمين سريان الاعتقاد في مداركهم ، وهم من تذكّار الماضي ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء ، ولا تأمن أن يصير التنفس زئيراً ، بل نفيراً عاماً .

(ج) خائن الوطن : عميل الأعداء :

بعد أن نددت « العروة » بالكثيرين من الشرقيين الذين يخونون أوطانهم ، ويختارون موالة الأجنبى ،

ويرضون أن يكونوا أعواناً له على امتلاك بلادهم ، قانعين من ذلك بألقاب وأسماء ومظاهر زائفة ، قالت : « لسنا نعى بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ، ويسلمها للعدو يضمن بخمس - وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخمس - بل خائن الوطن من يكون سبباً في خطوة يخطوها العدو في أرض الوطن ، بل من يدع قدماً لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها : ذلك هو الخائن في أى لباس ظهر ، وعلى أى وجه انقلب . . .

« القادر على فكر يديه ، وتدبر يأتيه ، لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه ، فهو الخائن . . . ولا عار على أمة قليلة العدد ، ضعيفة القوة ، إذا تغلبت عليها أمة أشد منها قوة وأكثر سواداً وقهرتها بقوة السلاح ؛ وإنما العار الذى لا يحويه الدهر ، هو أن تسعى الأمة أو أحد رجالها أو طائفة منهم ، لتمكين أيدى العدو من نواصيهم ، إما غفلة عن شئونهم ، أو رغبة في نفع وقبى ، فيكونون باحثين عن حتفهم بظلفهم . . . »

(د) الدفاع عن الوطن واجب طبيعى :

« المدافعة عن الوطن أمر طبيعى وفرض معيشى ، يكاتف في دعوة الطبيعة إليه الميل إلى الطعام والشراب : فليس يمدح القائمون به ولا يثنى عليهم في أدائه . وقالت في هذا المعنى أيضاً : « إن لأبناء الأمة العربية يقيناً بما جاء في دينهم . ولكن أليس على صاحب الإيمان بدين أن يقوم بما فرض الله عليه في ذلك الدين ؟ لا ريبة في أن المؤمن يسره أن يعلمه الله صادقاً لا كاذباً . وأى صادق تظهره الفتنة ويمتاز به الصادق من الكاذب إلا الصدق في العمل ؟ هل يود العربي أن يعمر ألف سنة في الذل والهوان ، وهو يعلم أن ازدرائه للحياة الذليلة هو دليل الإيمان الراسخ ؟ أنرضى ونحن المؤمنون ، وقد كانت لنا الكلمة العليا ، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة ، وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ولا يحترم شريعتنا ، ولا يعترف لنا بحق ، ولا يراعى ذمة ولا عهداً

(هـ) أسوة للشرقيين : الحزم والعزم :

« إن أبناء الأمم الغربية إذا عملوا إلى قصد لا يفترون في طلبه ، وعلو الهمة فيهم يجعل لديهم كل صعب سهلاً ، وكل بعيد قريباً : يقتحمون المخاطر لا كتساب الشرف ، وقد بلغوا من محبة المجد حداً لا يروونه غذاء لأرواحهم فقط بل عدوه من مادة النماء لأبدانهم . ولهذا ترى الرجل منهم محبوب فيافي أفريقيا ، ويتسم جبال سيبيريا ، ويخالط قبائل وشعوباً لا يعرف لهم لغة ، ولا يألف لهم عادة ولا أخلاقاً ، ويتكبد مشاق الحر والبرد والجوع والعطش ، وينازل الموت مع من يخالطه من تلك القبائل البعيدة عنه في جميع أوصافهم ، وهو في كل وقت يقع بين أنياب المنية منهم ، ثم يخلص بما يقتدر عليه من الوسائل . كل هذا يحتمله طلباً لشرف يكسبه لذاته ، أو ابتغاء مجد يحصله لأمته .

« ومن هؤلاء ، بل من أحزمهم وأصلبهم صديقنا الهمام البطل الشهير المستر « أوكلى » أحد نواب البرلمان الأيرلندي . . ومنهم رجال من عطاء الفرنسيين الأحرار ذهبوا إلى مثل مقصده ، وتوسلوا بمثل وسائله ورجاؤنا أن يكون في هؤلاء أسوة للشرقيين : فلا تقعدهم الأوهام الباطلة ، ولا تثنيم الأحلام الكاذبة . ولقد كان لهم في أسلافهم أسوة حسنة ، ولكن من الأسف نحتاج في تذكيرهم بما لهم من سابق المجد إلى ذكر أحوال الحاضرين من غيرهم ، والله الأمر من قبل ومن بعد .»

(و) « القضاء والقدر » لا يعنى « الجبر » أو سلب الاختيار :

مضت سنة الله في خلقه بأن للعقائد القلبية سلطاناً على الأعمال البدنية ، فما يكون في الأعمال من صلاح أو فساد ، فإنما مرجعه فساد العقيدة وصلاحها . . ورب عقيدة واحدة تأخذ بأطراف الأفكار فيتبعها عقائد ومدركات أخرى ، ثم تظهر على البدن بأعمال تلاثم

بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلى منا أوطاننا ويستخلف فيها بعدنا أبناء وطنه . .

« إن الملوعين بحب الحياة يقضونها من خوف الدل في ذل ، ويعيشون من خوف الفقر في فقر ، ويتجرعون مرارة الموت في كل لحظة خوفاً من الموت : لا الإيمان بالله يسوقهم إلى مرضاة الله ، ولا الحماسة الوطنية تدفعهم إلى ما به فخار بنى الإنسان . .

« كل هذه الرزايا التي حلت بأقطارنا ، ووضعت من أقدارنا ما كان قاذفاً ببلاتها ورامينا بسهامها ، إلا افتراقنا وتدابرننا ، والتقاطع الذى نهانا الله عنه في قوله : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات » .

« هل كان يمكن للأغراب أن يمزقوا مما لكنا كل ممزق ، وهل كان يلمع سيف العدوان في وجوهنا ، وهل كنا نصلى نيران الأعداء لو أننا أدينا حقوقاً تطالبنا بها تلك الكلمة التي تطمئن قلوبنا بذكرها وهي كلمة الله العليا ؟ . . أترضون العبودية للأجانب بعد سيادتكم ؟ وماذا تبغون من الحياة إن كانت في ذل وإهانة وفقر وفاقة ، وشقاء دائم ، بين عدو غاشم ؟ أنطمثون وأنتم بين أجنبي حاكم ، وبغيض شامت ، يرمىكم بضعف العقول ونقص الاستعداد ، ويحكم عليكم بأن محالاً عليكم أن تصيروا أمة في عداد الأمم ؟ »

« هل يسوغ لنا أن نرى أعلامنا منكسة ؟ وأملاكنا ممزقة ، ثم لا نبدي حركة ، ولا نجتمع على كلمة ، وندعى مع هذا أننا مؤمنون بالله ؟

« لا والله ، إن المخلصين في إيمانهم ، الواثقين بوعد الله في نصر من ينصر الله ، ذلك الوعد الثابت في قوله : « إن تنصروا الله ينصركم » - لا يتخلفون عن بذل أموالهم وبيع أرواحهم . إن المبصر بنور الله يعلم أنه لا سبيل لنصر الله إلا بالوحدة والوفاق وتعاون المخلصين من المؤمنين .»

أثرها في النفس ؛ ورب أصل من أصول الخير وقاعدة من قواعد الكمال إذا عرضت على الأنفس في تعليم أو تبليغ ، شرع يقع فيها الاشتباه على السامع ، فتلتبس عليه بما ليس من قبيلها أو تصادف عنده بعض الصفات الرديئة أو الاعتقادات الباطلة ، فيعلق بها عند الاعتقاد شيء مما تصادفه ؛ وفي كلا الحالين يتغير وجهها ويختلف أثرها ، وربما تتبعها عقائد فاسدة مبنية على الخطأ في الفهم ، أو على خبث الاستعداد ، فتنشأ عنها أعمال غير صالحة ، وذلك على غير علم من المعتقد كيف اعتقد ، ولا كيف يصرفه اعتقاده ؛ والمغرور بالظواهر يظن أن تلك الأعمال إنما نشأت من الاعتقاد بذلك الأصل وتلك القاعدة ؛ ومن مثل هذا الانحراف في الفهم وقع التحريف والتبديل في بعض أصول الأديان غالباً ؛ وكثيراً ما كان هذا الانحراف وما يتبعه من البدع منشأ لفساد الطباع وقبائح الأعمال ، حتى أفضى بمن ابتلاهم الله به إلى الهلاك ، وبئس المصير . وهذا ما يحمل بعض من لا خبرة لهم على الطعن في دين من الأديان أو عقيدة من العقائد الحقة ، استناداً إلى أعمال بعض السذج المنتسبين إلى الدين أو العقيدة .

من ذلك عقيدة القضاء والقدر التي تعد من أصول العقائد في الديانة الإسلامية الحقة : كثر فيها لفظ المغنمين من الإفرنج وظنوا بها الظنون ، وزعموا أنها ما تمكنت من نفوس قوم إلا وسلبتهم الهمة والقوة وحكمت فيهم الضعف والضعفة ، ورموا المسلمين بصفات ، ونسبوا إليهم أطواراً ، ثم حصروا علمها في الاعتقاد بالقدر . فقالوا : إن المسلمين في فقر وفاقة وتأخر في القوة الحربية والسياسية عن سائر الأمم ؛ وقد فشا فيهم فساد الأخلاق ، فكثرت الكذب والنفاق والخيانة والتحاقد والتباغض ، وتفرقت كلمتهم ، وجهلوا أحوالهم الحاضرة والمستقبلية ، وغفلوا عما يضرهم وما ينفعهم ؛ وقنعوا بحياة يأكلون فيها ويشربون وينامون ثم

لا ينافسون غيرهم في فضيلة . ولكن متى أمكن لأحدهم أن يضر أخاه لا يقصر في الحاق الضرر به ، فجعلوا بأسهم بينهم والأمم من ورائهم تبتلعهم لقمة بعد أخرى ، رضوا بكل عارض ، واستعدوا لقبول كل حادث ، وركنوا إلى السكون في كسور بيوتهم ، يسرحون في مرعاهم ، ثم يعودون إلى مأواهم : الأمراء فيهم يقطعون أزمينتهم في اللهو واللعب ومعاطاة الشهوات ، وعليهم فروض وواجبات تستغرق في أدائها أعمارهم ولا يؤدونها منها شيئاً . يصرفون أموالهم فيما يقطعون به زمانهم لإسرافاً وتبذيراً ، نفقاتهم واسعة ، ولكن لا يدخل في حسابها شيء يعود على ملتهم بالمنفعة ، يتخاذلون ويتنافرون ، وينوطون المصالح العمومية بمصالحهم الخصوصية . قرب تنافر بين أميرين يضيع أمة كاملة ، كل منهما يخذل صاحبه ويستعدى عليه جاره ، فيجد الأجنبي فيهما قوة فانية وضعفاً قاتلاً ، فينال من بلادهما ما لا يكلفه عدداً ولا عدة . شملهم الخوف وعمهم الجبن والخور ، يفرغون من الهمس ، ويألمون من اللمس . قعدوا عن الحركة إلى ما يلحقون به الأمم في العزة والشوكة ، وخالفوا في ذلك أوامر دينهم . . وإذا أصاب قومياً من إخوانهم مصيبة أو عدت عليهم عادية لا يسعون في تخفيف مصابهم ولا ينبعثون لمناصرتهم ، ولا توجد فيهم جمعيات ملية كبيرة لا جهرية ولا سرية ، يكون من مقاصدهما إحياء الغيرة ، وتنبيه الحمية ، ومساعدة الضعفاء ، وحفظ الحق من بغى الأقوياء وتسلط الغرباء .

هكذا نسبوا إلى المسلمين هذه الصفات وتلك الأطوار ، وزعموا أن لا منشأ لها إلا اعتقادهم بالقضاء والقدر ، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية ، وحكموا بأن المسلمين لو داوموا على هذه العقيدة فلن تقوم لهم قائمة ، ولن ينالوا عزاً ولن يعيدوا مجدداً ، ولا يأخذون بحق ولا يدفعون تعدياً ، ولا ينهضون

بثقوية سلطان أو تأييد ملك ، ولا يزال بهم الضعف يفعل في نفوسهم . . حتى يؤدي بهم إلى الفناء والزوال (والعياذ بالله) يفنى بعضهم بعضاً بالمنازعات الخاصة وما يسلم من أيدي بعضهم يحصده الأجنبي .

واعتقد أولئك الإفرنج أنه لا فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبرية القائلين بأن الإنسان مجبور محض في جميع أفعاله . وتوهموا أن المسلمين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم كالريشة المعلقة في الهواء ، تقلبها الرياح كيفما تميل . ومتى رسيخ في نفوس قوم أنه لا اختيار لهم في قول ولا عمل ولا حركة ولا سكون وإنما جميع ذلك بقوة جابرة وقدرة قاسرة فلا ريب تتعطل قواهم ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى وتمحى من خواطرهم داعية السعى والكسب ، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحولوا من عالم الوجود إلى عالم العدم .

هكذا ظنت طائفة من الإفرنج ، وذهب مذهبها كثيرون من ضعفاء العقول في المشرق . ولست أخشى أن أقول : كذب الظان وأخطأه الوهم وبطل الزاعم . لا يوجد مسلم في هذا الوقت ، من سني وشيعي وزيدي وإسماعيلي ووهابي وخارجي ، يرى مذهب الجبر المحض ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرّة ، بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزءاً اختيارياً في أعمالهم ، ويسمى بالكسب ، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم ، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله من هذا الجزء الاختياري ومطالبون بامثال جميع الأوامر الإلهية والنواهي الربانية الداعية إلى كل خير ، الهادية إلى كل فلاح . وأن هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعي ، وبه تتم الحكمة والعدل .

الاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع ، بل ترشد إليه الفطرة . وسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقاربه في الزمان ، وأنه لا يرى

من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها ، وأن لكل منها مدخلا ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم . وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة ، وليست الإرادة إلا أثراً من آثار الإدراك ، والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات . .

الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والإقدام وخلق الشجاعة والبسالة ، ويبعث على اقتحام المهالك التي توجف لها قلوب الأسود وتنشق منها مرائر النور ، هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات واحتمال المكاره ومقارعة الأهوال ، ويحلبها بحلى الجود والسخاء ، ويدعوها إلى الخروج من كل ما يعز عليها ، بل يحملها على بذل الأرواح والتخلي عن نضرة الحياة : كل هذا في سبيل الحق الذي قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة .

الذي يعتقد بأن الأجل محدود ، والرزق مكفول ، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء ، كيف يرهب الموت في الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته أو ملته والقيام بما فرض الله عليه من ذلك ؟ وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله في تعزيز الحق وتشديد الحجد ، على حسب الأوامر الإلهية وأصول الاجتماعات البشرية ؟ ورجاؤنا في الراخين من علماء العصر أن يسعوا جهدهم لتخليص هذه العقيدة الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع وأن يذكروا العامة بسنن السلف الصالح وما كانوا يعملون ، وينشروا بينهم ما أثبتته أئمتنا رضي الله عنهم كالشيخ الغزالي وأمثاله من أن التوكل والركون إلى القضاء إنما طلبه الشرع منا في العمل لا في البطالة والكسل . وما أمرنا الله أن نهمل فروضنا ونهذ ما أوجب علينا بحجة التوكل عليه . فتلك حجة المارقين الحائدين عن الصراط المستقيم .

(ز) الجبن مصدر الرذائل الاجتماعية :

« ماذا يقعد بالنفوس عن العمل ؟ وماذا ينحدر بها في مزالق الزلل ؟ إذا ردت المسببات إلى أسبابها ، وطلبت الحقائق من حدودها ورسومها ، وجدنا لهذا علة هي أم العلل : الجبن .

الجبن هو الذى أوهى دعائم الممالك فهدم بناءها ، هو الذى قطع روابط الأمم فحل نظامها . هو الذى أوهن عزائم الملوك فانقلبت عروشهم . . هو الذى يسهل على النفوس احتمال الذلة ، ويهون عليها حمل نير العبودية الثقيل .

ماذا تحمل الخائنين على الخيانة في الحروب الوطنية ؟ أليس هو الجبن ؟ ماذا يبسط أيدى الأعداء لدنيئة الارتشاء ؟ أليس هو الجبن ؟ ربما تنوهم بعد المثال فتأمل ، فإن الخوف من الفقر يرجع بالحقيقة إلى الخوف من الموت ، وهو علة الجبن . سهل عليك أن تعتبر هذا في الكذب والنفاق وسائر أنواع الأمراض المفسدة لمعيشة الإنسان . الجبن عار على كل ذى فطرة إنسانية خصوصاً الذين يؤمنون بالله ورسله واليوم الآخر . . .

ينبغي أن يكون أبناء الملة الإسلامية بمقتضى أصول دينهم أبعد الناس عن هذه الصفة الرديئة - الجبن - فانها أشد الموانع عن أداء ما يرضى الله . . يعلم قراء القرآن أن الله قد جعل حب الموت علامة الإيمان ، وامتحن الله به قلوب المعاندين . . الإقدام في سبيل الحق ، وبذل الأموال والأرواح في إعلاء كلمته أول سمة يتسم بها المؤمنون : لم يكتف الكتاب الإلهي بأن تقام الصلاة ، وتوثق الزكاة ، وتكف الأيدي ، وعد ذلك مما يشترك فيه المؤمنون والكافرون والمنافقون ، بل جعل الدليل الفرد هو بذل الروح في إعلاء كلمة الحق والعدل الإلهي ، بل عده الركن الوحيد الذى لا يعتمد بغيره عند فقده .

لا يظن ظان أنه يمكن الجمع بين الدين الإسلامى وبين الجبن في قلب واحد . كيف يمكن هذا وكل جزء من هذا الدين يمثل الشجاعة ، وبصور الإقدام ، وأن عماده الإخلاص لله والتخلي عن جميع ما سواه لاستحصال رضاه .

المؤمن من لا ينتظر بنفسه إلا إحدى الحسينين ، إما أن يعيش سيداً عزيزاً ، وإما أن يموت مقرباً سعيداً وتصعد روحه إلى أعلى عليين . . من يتوهم أنه يجمع بين الجبن وبين الإيمان بما جاء به محمد - صلعم - فقد غش نفسه وغرر بعقله ، ولعب به هوسه وهو ليس من الإيمان في شيء . .

(ح) الشرف وحقيقته :

« كلمة يهتف بها أقوام مختلفة من الناس ، إلا أن أكثرهم عن حقيقة معناها غافلون : فئة ترى الشرف في تشييد القصور ، والتعالى في البيان ، وزخرفة الحوائط والجدران ، ووفرة الخدم والحشم ، واقتناء الجياد وركوب العربات .

وفئة أخرى تتوهم أن الشرف في لبس الفاخر من الثياب ، والتزين بألوان الألبسة وأنواعها ، والتحنى بحلى الجواهر الثمينة ، مرصعة بالأحجار الكريمة ، كالألماس والياقوت والزمرد ونحوها .

وفئة تتخيل الشرف في الألقاب والرتب ، كالبليك والباشا ، أو في الوسامات المعروفة بالنياشين ، وعلو أسماؤها : كالأول من الصنف الفلاني ، والثاني من الدرجة الفلانية .

حتى أنك ترى الرجل يسلب مال أخيه وينهب ثروة أقاربه وذويه أو بنى ملته ومواطنيه ليشيد بما يصيب من السحت قصرأ . . ويقم حراساً من المالك ، وحقراء من الغلمان ، ويظن بذلك أنه نال مجدأ أبدياً . . وتجده الآخر يذهب في الكسب أشنع مما يذهب الأول ،

يلبسها ؟ وهل بلغ عطاء العالم ما بلغوا من مقامات الشرف بعد ما شيدوا وزينوا وترفها وتنعموا ، أم كان جميع ما ينالون من ذلك بعد أن يسودوا ويفتحوا ويغلبوا ويأخذوا بالنواصي ؟

خدع قوم بالأحلام وغرهم الأوهام ، فمروا في شئون بلادهم ، وباعوا مجدها الشامخ بتلك الأسماء التي لا مسمى لها ، وزعموا وإن لم تطاوعهم ضمائرهم أنهم رفقوا من مكانة الشرف وإن كان خاصاً بهم بعد ما علموا أن الرتب والنياشين جاوزت حدها ، ونالها غير أهلها . فلو أنهم أصغوا لما تحدثهم به سرائرهم ، ورمقوا بأبصارهم ما يحيط بهم ، لعلمو أنهم في أخس المنازل وأبعد المزاجر ، وأدركوا خطأهم في معنى الشرف وجورهم عن جادة الصواب في طلبه .

لو أحسوا بما رزئت به أوطانهم ، وما لصق من الذل والعار بذرايرهم ، لطحروا الوشاحات وندوا الوسامات ، ولبسوا أثواب الحداد ، ونفروا خفافاً وثقالاً لطلب الشرف الحقيقي .

الشرف بهاء للشخص . . ومشرق ذلك البهاء عمل يأتيه صاحبه ، يكون له أثر حسن في أمته أو بني ملته ، أو في النوع الإنساني عامة ، كإنقاذ من تهلكة ، أو كشف لجهالة ، أو تضيئه لطلب حق سلب ، أو تذكير ممجد سبق ، أو لإنهاض من عثرة ، أو لإيقاظ من غفلة ، أو لإرشاد لخير يعم ، أو تحذير من شر يغم ، أو تهذيب أخلاق ، أو تثقيف عقول ، أو جمع كلمة وتجديد رابطة ، أو إعادة قوة وانتشال من ضعف ، أو إيقاد حمية : من أتى عملاً من الأعمال له أثر من هذه الآثار فهو الشريف وإن كان يسكن الخصاص والأكواخ ، ويلبس الدلوق والأسهال ، ويمتدح بنات البر . . ويضرب في كل واد ويتردد بين الرنى والوهاد . . له من روجه قصور شاهقة وغرفات شائقة وجال باهر ونور زاهر . . إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل

ليكتسى برفع الثياب ، ويتزين بأجمل الخلى . . ويعبر عن حاله هذا بلفظ الشرف ، ويتوهم أنه وصل الحقيقة من معناه . ومنهم ثالث يسهر ليله ويقطع نهاره بالفكر في وسيلة ينال بها لقباً من تلك الألقاب ، أو يحصل بها وساماً أو يستفيد وشاحاً ، وسواء عنده الوسائل يطلبها أيّاً كان نوعها ، وإن أفضت إلى خراب بلاده أو إذلال أمته أو تمزيق ملته : وعنده أنه رقى الذروة من معنى الشرف !

نحن نرى هذه الأوهام قائمة مقام الحقائق في أذهان كثير من الناس ، ولكن لا نظنها طمست عين الحق فيهم حتى عموا عن إدراك خطتهم وانحرفهم عن الصواب في وهمهم : ماذا يجد من نفسه المباهي بقصوره وولدانه وحواره ؟ ألا يحس من نفسه أنه وإن حاز منها أعلى ما يتصوره العقل ، فذاته التي هي أعز لديه من جميع ما كسب لم تستفد شيئاً من الكمال ، وأن جميع ما حصله فهو أجنبي عنه ، وليس له نسبة إليه إلا نسبة العناء في تحصيله ؟ . . ماذا يشعر به المفاخر بحليه ولباسه إذا تجرد منه وخلأ بنفسه ، إن لم يكن لذاته حلية من الفضيلة وزينة من الكمال ، ألا يكون هو وعراة الفقراء سواء ؟ ألا يجد من سره عند المناخرة أنه يجول مع الغايات وربات الخلدور في ميدان واحد ؟ ماذا يتصور الزاهي برتبته ، المعجب بوسامه ، إن لم يكن قبل وسامته أو الصعود لرتبته على حال تجل أو كمال يبجل ؟ أليس يشعر أنه لو سلب الوسام أو نزع عنه الوشاح ، يعود إلى منزلته من الاحتقار ؟ فإن نال الكرامة عند بعض السذج واللقب معلق عليه ، أليس ذلك تعظيماً للقب لا للملقب به ؟ ألا تكون هذه الكرامة عارضاً سريع الزوال بل رسماً ظاهراً لا يمس بواطن القلوب ؟ . .

إذا ذكر الإسكندر الأكبر هل يخطر بالبال إن كان له قصر أو لا ؟ أي أبله يطلب سيرة نابليون الأول في آثار قصر كان يسكنه أو في خرق ثياب كان

الصالح يرفعه إلى أعلى عليين ؛ حياة طيبة في القاب ، وعزة مشرقة في جبهة الرمان . .

هكذا تمتح العناية الإلهية هذه الكرامة لصاحب العمل الشريف ما دام حياً - فإذا غابت شمسُه عن أفق هذا العالم لم تحجب أشعة ضيائه التي فاضت منه على نجوم هاديات وبدور منيرات . نعم إنه يموت ويتوارى خلف حجاب العدم بحسبه ، ولكنه قائم في الأفئدة ، شاهد على الألسنة ، حتى يرزق عند ربه . ونعمت الحياة حياته ، ولمثل هذا فليعمل العاملون . .

(ط) الأمة وسلطة الحاكم المستبد :

« إن الأمة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد ، ولا تستشار في مصالحها ، ولا أثر لإرادتها في منافعتها العمومية ، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد ، لإرادته قانون ، ومشيئته نظام ، يحكم بما يشاء وينعل ما يريد ، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد ، ولا ينضبط لها سير ، فتعتورها السعادة والشقاء ، ويتداولها العلم والجهل ، ويتبادل عليها الغنى والفقر . . وكل ما يعرض عليها من هذه الأحوال ، خيرها وشرها ، فهو تابع لحال الحاكم ، فان كان حاكمها عالماً حازماً ، أصيل الرأي ، على المهمة ، رفيع المتصد ، قويم الطبع ، ساس الأمة بسياسة العدل ، ورفع فيها منار العلم ، ومهد لها طريق اليسار والثروة ، وفتح لها أبواباً لتفتن في الصنائع والحذق في جميع لوازم الحياة ، وبعث في أفراد المحكومين روح الشرف والنخوة ، وحمائمهم على التحلي بالمزايا الشريفة من الشهامة والشجاعة ، وإبواب الضيم ، والأنفة من الذل . . وتقدم بهم إلى كل وجه من وجوه الخير .

وإن كان حاكمها جاهلاً سىء الطبع ، سافل المهمة ، شرهاً ، مغتلاً ، جباناً ، ضعيف الرأي ، خسيس النفس ، معوج الطبيعة - أسقط الأمة بتصرفه إلى مهاوى الخسران ، وضرب على نواظرها غشاوات

الجهل ، وجلب عليها غائلة الفاقة والفقر ، وحاد في سلطته عن جادة العدل ، وفتح أبواباً للعدوان ، فيتغلب القوى على حقوق الضعيف ، ويختل النظام وتفسد الأخلاق ، ويغلب اليأس ، فتمتد إليها أنظار الطامعين ، وتضرب الدول الفاتحة بمخالفتها في أحشاء الأمة .

عند ذلك إن كان في الأمة رمق من الحياة ، وبقيت فيها بقية منها وأراد الله بها خيراً اجتمع أهل الرأي وأرباب المهمة من أفرادها ، وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة واستئصال جذورها قبل أن تنشر الرياح بذورها وأجزاءها السامة القاتلة بين جميع الأمة ، فقيمها وينقطع الأمل من العلاج ، وبادروا إلى قطع هذا العضو قبل أن يسرى فسادُه إلى جميع البدن فيمزقه وغرسوا لهم شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ، وجددوا لهم بنية صحيحة ، سالمة من الآفات : « استبدلوا الخبيث بالطيب » . وإن انحطت الأمة عن هذه الدرجة ، وتركت شؤونها بيد الحاكم الأبله الغاشم يصرفها كيف يشاء ، فأنذرنا بمحض العبودية ، وعناء الدلة ، ووصمة العار بين الأمم ، جزاءً على ما فرطوا في أمورهم ، وما ربك بظلام للعبيد . .

(ح) الإصلاح الجواني : الرجوع إلى الدين :

« ارسل فكرك إلى نشأة الأمة التي حملت بعد النباهة ، وضعفت بعد القوة ، واسترقت بعد السيادة ، وضيمت بعد المنعة ، وتبين أسباب نهوضها الأول ، حتى تبين مضارب الخلل وجراثيم العلل ، فقد يكون ما جمع كلدتها وأنهض همم آحادها . . وصعد بها إلى مكانة تشرق منها على رعوس الأمم ، وتسوسهم وهي في مقامها بدقيق حكمها ، إنما هو دين قويم الأصول محكم القواعد شامل لأنواع الحكم ، باعث على الألفة ، داع إلى المحبة ، مزك للنفوس ، مطهر للقلوب من أدران الحسائس ، منور للعقل بأشراق الحق من مطالع

قضاياها ، كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مبادئ الاجتماعات البشرية ، وحافظ وجودها ، وبنادى بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية .

فان كانت هذه شرعتها ، فما تراه من عارض خللها وهبوطها عن مكانتها إنما يكون من اطراح تلك الأصول ، وحدوث بدع ليست منها فى شىء ، أقامها المعتقدون مقام تلك الأصول الثابتة ، وأعرضوا عما يرشد إليه الدين وعمما أتى لأجله ، حتى لم يبق منه إلا أسماء تذكر وعبارات تقرأ ، فتكون هذه المحادثات حجاباً بين الأمة وبين الحق الذى تشعر بندائه أحياناً بين جوانحها .

فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها ، والأخذ بأحكامه على ما كان فى بدايته ، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة ، وجمع الكلمة ، وبيع الأرواح لشرف الأمة . ولأن جرثومة الدين متأصلة فى النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة ، والقلوب مطعنة إليه وفى زواياها نور خفى من محبته ، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسرى نفعها فى جميع الأرواح لأقرب وقت . فاذا قاموا لشئونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم وجعلوا أصول دينهم الحقة نصب أعينهم ، فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنسانى .

ومن طلب لإصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططاً ، وجعل النهاية بداية ، وانعكست التربية ، وخالف فيها نظام الوجود ، فينعكس عليه القصد ، ولا يزيد الأمة إلا نحساً ولا يكسبها إلا تعساً .

إن الأصول الدينية الحقة المرآة عن محادثات البدع تنشئ للأمة قوة الاتحاد واتلاف الشمل ، وتفضيل

الشرف على لذة الحياة ، وتبعها على اقتناء الفضائل ، وتوسيع دائرة المعارف ، وتنتهى بها إلى أقصى غاية فى المدنية . إن عجبت من قولى هذا ، فان عجبى من عجبك أشد : هل نسيت تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الهمجية والشتات ، وإتيان الدنيا والمنكرات ؟ حتى إذا جاءها الدين فوحدها وقواها ، وهذبها ونور عقولها وقوم أخلاقها وسدد أحكامها ، فسادت على العالم ، وساست من تولته بسياسة العدل والإنصاف ، وبعد أن كانت عقول أبنائها فى غفلة عن لوازم المدنية ومقتضياتها ، نهتها شريعتها وآيات دينها إلى طلب الفنون المتنوعة والتبحر فيها ، ونقلوا إلى ديارهم طب بقراط وجالينوس ، وهندسة إقليدس ، وهيتة بطليموس ، وحكمة أفلاطون وأرسطو ، وما كانوا قبل الدين فى شىء من هذا ، وكل أمة سادت تحت هذا اللواء إنما كانت قوتها ومدنيتهما فى التمسك بأصول دينها .

٤ — خلاصة الدعوة وآثارها

وخلاصة الثورة التحريرية الكبرى التى حملت « العروة الوثقى » لواءها فى ربوع الشرق الإسلامى ، هى الدعوة إلى وحدة شرقية عامة تكفل لأمة الشرق حريتها وسيادتها ، وإيقاظ الوعى القومى فى كل أمة ، حتى تجتمع كلمتها ، ويكون أمرها بيدها ، ويكون حكمائها خداماً لها : فمن أحسن خدمة أمته بالنصيحة والإخلاص كافأته ، ومن خانها أو أساء إليها عاقبته ، ومن فتن بحب الذات أو حب المنفعة أقصته وأنكرته .

والحق أن هذا الوعى القومى الذى تدعو « العروة الوثقى » إليه ينبعث من الوعى الإنسانى الأخلاقى ، الذى يناصر حرية الإرادة ، ويحمل على الجبر وسلب الاختيار ، ويبعث النفوس على الشجاعة والاقدام واحتمال المكاره واقتحام الأهوال ، وبذل كل عزيز فى سبيل الفكرة والمبدأ والعقيدة ؛ وهذا الوعى الإنسانى

ولم تكن الجامعة التي كانت تنشدها « العروة »
في أواخر القرن الماضي هي « الجامعة الإسلامية » كما
توهم بعض الكتاب الغربيين ، إنما هي « الجامعة
الشرقية » ، وهي في نظرنا جامعة المستقبل ، ونحسب
أننا سائرون اليوم في طريقها سراً حثيثاً ، والفضل في
ذلك ليقظة أهل الوعي من أحرارنا الثائرين .
وعندنا أن أثر « العروة الوثقى » واضح في الحركة
الفكرية التجديدية التي آذنت بأن توتق ثمارها دانيات في
مختلف الأرجاء ، على نحو ما يشاهد في هذه الأيام من
قيادة بلادنا العربية لحركة التحرر أمام الشعوب الأفريقية
والآسيوية . وإن النصر في هذا المجال - باذن الله -
لقريب مبین .

الأخلاق هو الذي يحمل المصلح على توجيه النقد
اللاذع إلى عيوب المجتمع في عصره ، ولإلى الدعوة إلى
تحرير الفكر من قيد التقليد إطلاقاً ، لأن « المقلدين من
كل أمة ، المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ
وكوى لتطرق الأعداء إليها . . بل يكونون بما أفعمت
أفئدتهم من تعظيم الدين قلدوهم واحتقار من لم يكن على
مناهلهم شوماً على أبناء أمتهم ، يذلوهم ويحتقرون
أمرهم ، ويستهبون بجميع أعمالهم وإن جلت . وإن بقى
في بعض رجال الأمة بقية من الشمم أو نزوع إلى معالي
الهمم انصبوا عليه ، وأرغموا من أنفه ، حتى عمى
أثر الشهامة وتخمد حرارة الغيرة ، ويصير أولئك
المقلدون طلائع لجيوش الغالبيين » .

